

MANUEL GARCÍA MORENTE

LA FILOSOFÍA DE KANT

(UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA)

ESPASA-CALPE, S. A.
MADRID

Edición especialmente autorizada por los herederos del autor para la

COLECCIÓN AUSTRAL

Espasa-Calpe, S. A., Madrid

Depósito legal: M. 39.944—1975

ISBN 84—239—1591—3

Impreso en España
Printed in Spain

Acabado de imprimir el día 31 de marzo de 1975

Talleres tipográficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.
Carretera de Irún, km. 12,200. Madrid-34

ÍNDICE

Páginas

A la memoria
de
D. Francisco Giner de los Ríos

PRÓLOGO

El presente libro aspira a ser una exposición sucinta y clara de la filosofía kantiana; pero al mismo tiempo creo que puede servir de introducción para el estudio de los problemas que preocupan al pensamiento contemporáneo.

Kant, como todos los grandes pensadores, tiene un interés histórico y un interés actual. Pero mejor que ninguna otra filosofía pretérita, la filosofía de Kant ha sido presentada en nuestro tiempo como la más apropiada para sacar al pensamiento contemporáneo de la desorientación en que se consumía. Se ha predicado la vuelta a Kant. Este retorno, sin embargo, no puede significar, no significa la adopción dogmática de unas cuantas soluciones y de algunas fórmulas. No se aprende filosofía, decía Kant; se aprende a filosofar. Este esfuerzo del espíritu humano, que trata de volver sobre sí mismo para dar cuenta de su propia actividad, el esfuerzo filosófico, en una palabra, había aflojado su tensión durante la última mitad del siglo pasado. Era preciso volver, no a una filosofía, pero sí a filosofar. Y es lo cierto que cuantos pensadores aspiran hoy a salir del antifilosófico positivismo para entroncarse en la tradición de la filosofía humana, y proseguirla, han hecho larga estancia y sólido aprendizaje en la filosofía de Kant.

El esfuerzo filosófico representa en cada momento la suprema tentativa de la consciencia humana para ser totalmente consciente. La postura primera en que nos colocamos ante el mundo exterior e interior es la ingenua entrega de nuestro ser. Todo cuanto nos aparece a los sentidos, lo tomamos, lo aceptamos tal cual

nos aparece. Vivimos la vida o, por mejor decir, nos dejamos ir en la corriente de la vida.

Pero pronto advierte el hombre que en ese mundo que a él se ofrece con abigarrados colores y formas diversísimas, y que en las ideas que en su mente se fraguan acerca de ese mundo y acerca de sí mismo, hay contradicciones, oposiciones; hay cosas que *no pueden ser*. ¿Cómo es esto posible? ¿Cuál es, pues, la realidad? Al ingenuo abandono vital sucede ahora una postura de recelo, de duda, e inmediatamente de crítica y de investigación. Surge la ciencia, esto es, la tarea de resolver las contradicciones, las oposiciones, los absurdos del mundo aparente. Lo que *no puede ser* es declarado no existente, falso y sustituido por lo que es, lo que existe, lo verdadero. La ciencia va tejiendo una imagen de lo real, distinta totalmente de la imagen espontánea; una imagen limpia de contradicciones y de absurdos; una imagen que está a salvo de toda duda, de toda crítica. La consciencia humana, no pudiendo sostenerse en aquella su primera actitud ingenua, hace un esfuerzo reflexivo, se alza por encima de su espontaneidad inicial y elabora sus sensaciones en un producto, la ciencia, el conocimiento, que recibe entonces el valor de una representación de la realidad verdadera.

Pero este conocimiento científico, ¿está realmente a salvo de toda duda, de toda crítica? No vamos a contestar ahora a esta pregunta. Sin embargo, el escepticismo es un hecho histórico. Pero la respuesta que se dé, sea cual fuere, deberá estar fundada y probada. El esfuerzo que hagamos para fundarla y probarla, no será de la misma especie que aquel esfuerzo reflexivo con que hemos fabricado el conocimiento. En efecto, el conocimiento fue elaborado reflexionando sobre las sensaciones, comparándolas, eliminando unas, generalizando otras. Pero al querer decidir si el conocimiento científico es o no es verdadero, nos encontramos ante un problema muy diferente. El objeto sobre que va a versar nuestra reflexión no es ya el mundo sensible que se nos ofrece en la apariencia, sino el conocimiento que de ese mundo hemos adquirido y los métodos que nos han servido para adquirirlo; nuestra reflexión ahora tiene por objeto nuestra reflexión anterior; es, pues, una reflexión sobre la reflexión, una reflexión en segundo grado, diríamos. Si a la primera la llamábamos ciencia, a la

segunda la llamaremos filosofía, y diremos que filosofía es la reflexión sobre la ciencia, la crítica de la razón.

Sin la filosofía, sin la crítica de la ciencia, de la moralidad, del arte, faltaríale a la cultura humana su última afirmación y quedaría a merced de cualquier escepticismo y como flotante toda ella en un profundo mar de duda e incertidumbre. Por eso el esfuerzo filosófico es el último esfuerzo que hace el hombre por cobrar plena consciencia de su labor espiritual. Por eso la filosofía es tan esencial al hombre como cualquier otra manifestación de su espíritu; acaso hasta más esencial, porque es la que presta unidad y a la par firmeza a la obra de la humanidad. Por eso, en fin, el positivismo que sostiene la superfluidad de esta última reflexión y pretende pasar sin ella, es realmente una posición inestable, pues los argumentos, cualesquiera que sean, que esgrima contra la necesidad de filosofar, dimanan en el fondo de esa misma necesidad de filosofar. El positivismo es una especie de suicidio filosófico. Figuraos algo muy absurdo, una ciencia que pretendiese convencernos de la superfluidad de toda investigación científica y de la conveniencia de atenernos a la postura ingenua primera en que tomamos el mundo sin crítica y a cierraojos. Algo así es la filosofía del positivismo.

Al apartarse de esta negación, el pensamiento contemporáneo vuelve otra vez a plantearse el problema filosófico en toda su pureza. ¿Qué es el conocimiento? ¿Cuál es su valor? ¿Qué es la acción? ¿Qué es el arte? Mas estos problemas, para ser no ya resueltos, sino solamente bien planteados, requieren una sutil y finísima técnica de reflexión; requieren un aprendizaje filosófico, que sin el trato asiduo con los grandes pensadores no puede adquirirse. En suma, el abandono del positivismo es la vuelta a la filosofía. Y la vuelta a la filosofía significa la vuelta —con otro sentido y otra aspiración— al discurrir metódico e implacable, sutil y profundo, que tradicionalmente es propio de la indagación filosófica.

Pero el interés actual de Kant no estriba sólo en ser este pensador un excelente maestro en técnica filosófica. Es mayor aún y más hondo. Si quisiéramos formular de un modo general el problema que inquieta hoy a la consciencia filosófica, creo que podríamos decir que es

el de las *relaciones entre el conocimiento y la acción*. Este problema reviste formas muy varias; pero todas, en el fondo, coinciden en el anhelo de fijar, de un modo preciso, los límites de esas dos esferas de la consciencia: el saber y la vida activa. Durante todo el siglo XIX ha valido como un postulado, más o menos consciente en los espíritus, que la vida, la práctica, debe estar en todo momento regida por la ciencia. No todas las épocas han pensado lo mismo. La antigüedad separaba totalmente el saber del hacer, la física de la ética, y sometía el hacer más bien a normas sentimentales o estéticas que a principios sacados del conocimiento científico. La Edad Media rebajó el valor vital de la ciencia hasta ponerla al servicio de la religión. El Renacimiento, librando al saber de esa esclavitud, se enciende en amor por el conocimiento, y su esfuerzo racionalista culmina en el siglo XVIII, en donde la vida toda quiere encerrarse en moldes intelectuales.

Este racionalismo ha proseguido durante el siglo XIX, si bien transformado de una manera muy característica. El siglo XIX ha descubierto la historia y la biología, dos disciplinas cuyos objetos son los que constituyen la vida misma y la acción misma. El siglo XIX ha logrado, pues, hacer la ciencia de la acción y de la vida; y ello merced a una idea fundamental, la idea de evolución. La vida y la acción no son objetos estables, quietos, sino móviles y cambiantes. Había, pues, que encontrar la manera de extraer de esa movilidad, de ese cambio, lo que hay de estante y permanente. El concepto de evolución es el instrumento metódico que permite hallar la ley de los cambios, la ley de las acciones. La historia y la biología pudieron, merced a ese concepto, salir del estadio enumerativo y descriptivo para ascender a la dignidad de ciencias, con sus leyes y sus principios. Pues bien, lo característico del racionalismo o intelectualismo del siglo XIX es que somete la vida y la práctica a los principios científicos de la biología y de la historia —leyes de la economía, del derecho, de la sociedad—. El racionalismo o intelectualismo del siglo XVIII era físico y metafísico. El nuestro es biológico e histórico. La diferencia es esencial. Los hombres del siglo XVIII querían vivir en seguida conforme a la idea. Nosotros hemos aprendido a considerar que la idea está en un lejano futuro; que el presente

y el pasado van poco a poco realizando la idea, y queremos que nuestra vida se encamine hacia ella, según las leyes y principios de todo encaminarse, de toda evolución. Aquellos vivían mirando al presente. Nosotros vivimos mirando al futuro. Su racionalismo era revolucionario. El nuestro es evolucionista.

Este sentido, empero, de la idea como un faro encendido en el lejano horizonte; este sentido de la vida como una realización de la idea, es propiamente el sentido kantiano. Kant es quien ha torcido el racionalismo de su época, orientándolo hacia el evolucionismo. Así Kant es el pórtico que por un lado termina y cierra la labor del Renacimiento y por el otro abre la entrada en la nueva época que aún vivimos. Su crítica definitiva de la metafísica, expulsa del dominio de la ciencia física los entes absolutos y los transforma en ideales para orientación de la vida. Desde este momento el presente aparece informado por la previsión del futuro, y el futuro mismo definido por su relación con el ideal. La revolución se torna en evolución. La historia adquiere un sentido. La experiencia y la vida reciben movimiento. Nace la noción de *progreso* en historia, y la noción de *proceso* en biología. Las bases del movimiento espiritual del siglo XIX están puestas, y puestas por Kant.

Pero esas bases mismas sufren hoy una crisis profunda. El postulado de la sumisión de la vida a la ciencia —biología, historia—, el postulado racionalista y futurista está socavado por aceradas críticas. Por un lado el pragmatismo quiere invertir la relación y hacer de la acción el fundamento del conocimiento. Por otro lado la acción busca principios propios, peculiares, inconfundibles con los de la ciencia, incluso biológica e histórica. La generación actual, y más aún —hasta donde puede preverse— la próxima generación, tiende a desinteresarse del mañana y a vivir el presente con plenitud clásica. Esta tendencia lleva consigo forzosamente una nueva elaboración de la filosofía. El fundamento que desde Kant afianzaba y sostenía toda la obra de la cultura humana es la *idea*, es decir, el foco de absoluta integridad, cuya visión en la lejanía atrae a sí la labor espiritual del hombre. Mas si hemos de apartar la mirada de ese término ideal futuro, para fijarla más bien, con complacencia, en la belleza y en la riqueza del camino presente que vamos recorriendo,

habremos de buscar otro punto de apoyo para la obra de la humanidad. ¿Deberá forzosamente ser uno, único, ese punto de apoyo? ¿No podrán ser múltiples? La tendencia a una unidad sistemática es otro de los postulados que más duros golpes está sufriendo. ¿No puede haber un sistema pluralista de la cultura, una filosofía pluralista? ¿No puede haber una filosofía del saber, otra del hacer, otra del sentir, del vivir, sin que forzosamente deban todas converger en un punto, clave de bóveda del edificio? Todos estos problemas inquietan la filosofía del momento presente, y la inquietarán más cada día. Nos hallamos en un recodo del camino descubierto por Kant. El grueso del ejército filosófico sigue aún por ese camino. Pero las avanzadas están ya a punto de doblar el recodo, y vislumbran comarcas desconocidas. Para realizar con paso seguro y firme el nuevo viaje, conviene que lancemos antes una mirada sobre el conjunto de lo ganado. Sirva esta exposición de la filosofía de Kant de ejercicio y de ensayo para los que quieran, sin peligro de turbación, asomarse a las perspectivas que nos muestra la novísima filosofía.

Madrid, abril de 1917.

Capítulo primero

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA

Positivismo, relativismo, pragmatismo

La filosofía, en la segunda mitad del siglo XIX, parecía agotarse por completo. Empobrecíanla, negábanla dos tendencias concordantes. Primeramente el positivismo. Ésta, que no puede en rigor llamarse teoría, consiste en condenar de antemano a la esterilidad los esfuerzos de la reflexión humana sobre lo universal. Toda afirmación que rebase en lo más mínimo la esfera de los hechos y sus relaciones, es vana e inútil. No hay más conocimiento que el que nos proporcionan las ciencias positivas particulares. Cuando más, es posible clasificar esas ciencias e intentar de un modo siempre provisional establecer entre ellas enlaces y conexiones.

La otra tendencia es la que se ha llamado relativismo o subjetivismo. Según esta teoría, la verdad depende de las leyes subjetivas, psicológicas o biológicas, del pensamiento humano. La verdad no es la expresión de lo que es, sino de lo que a nosotros nos parece ser. Los sistemas filosóficos tienen sólo el valor de construcciones personales en que se revela el genio creador y artístico.

Últimamente, el subjetivismo ha adoptado una forma más arriesgada, que lleva el nombre de pragmatismo. Esta doctrina parte de una proposición corriente en el pensamiento moderno: que la verdad de una afirmación estriba simplemente en que esa afirmación se verifique en la experiencia. La práctica, por tanto, es la que garantiza y fundamenta la verdad de los teoremas. Una

proposición no es verdadera primero, y luego, por serlo, se verifica en la experiencia, sino que el éxito, por decirlo así, es el que confiere a la proposición el carácter de verdadera. Los sistemas filosóficos, como las religiones, encuentran de este modo en el pragmatismo una a manera de salvación precaria. Si sirven efectivamente para satisfacer los anhelos sentimentales y las curiosidades de lo eterno, son verdaderos. Si no sirven, son entonces falsos. Mas como puede haber una multitud de diferentes exigencias y anhelos diferentes de lo trascendente, pueden también coexistir distintos y opuestos sistemas. Pluralismo llaman sus autores a esta filosofía. Y con certero instinto hacen revivir y colman de favores la brumosa figura del sofista Protágoras, autor de la primera sentencia pragmatista y subjetivista: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son».

La vuelta a la filosofía

Pero ese mismo siglo XIX ha sido también, por otra parte, el que ha despertado, acaso con más fuerza, el afán por el conocimiento e infundido en los ánimos la emoción grave y viril de los empeños intelectuales. Este anhelo vivo de saber, satisfecho sólo en parte por la exactitud y objetividad de las ciencias particulares, no podía dejarse engañar en escepticismos y negaciones. Los problemas filosóficos seguían en pie, hostigando el ingenio humano y exigiendo la misma exactitud y objetividad que exigían y obtenían los problemas de las ciencias particulares. En la desorientación y congoja de la filosofía, elevéronse voces reclamando la vuelta a las grandes tradiciones del pensamiento. Tornemos a Kant, fue el lema con que se anunció en Alemania esta refección de la conciencia filosófica. Y recobrando su entronque con el curso seguro de la especulación, vuelve la filosofía a sus temas y a sus métodos. Asistimos hoy a una renovación del interés filosófico, y todos nos hallamos más o menos comprendidos en ese movimiento. Mil síntomas lo acusan; no sólo la creciente afición a la lectura de libros de filosofía, sino sobre todo una especie de necesidad honda y severa de detenernos, de

reflexionar, de interrogarnos a nosotros mismos sobre el fondo de nuestro pensamiento. Es como un deseo de suprema claridad y exactitud: el deseo de darnos cuenta de la legitimidad de los conocimientos y de las normas. No es sólo un sentido crítico, sino más bien constructivo; un anhelo de solidez que excluya la mera opinión y el probabilismo. Estamos despertando del sueño subjetivista y entramos en una era de clasicismo llano, decididos a creer en las cosas, a entregarnos a ellas, a conocerlas como son y no como nos las figuramos.

El descrédito de la filosofía

¿Cuál es, empero, la causa del descrédito que ha sufrido y sufre aún la filosofía? Generalmente se dice que la filosofía carece de ese género de objetividad que tienen las demás ciencias y que hace que en ellas el camino de la investigación sea siempre recto y seguido. Los matemáticos, los físicos, los químicos no vuelven cada uno a poner en cuestión la totalidad de su ciencia, sino que recogen los progresos de sus antecesores y añaden nuevas proposiciones verdaderas a las ya admitidas como tales. Pero, en la filosofía, nada queda firme. Cada pensador destruye todo lo hecho antes de él y construye de nuevo un edificio. No sigue la filosofía, como dice Kant, «el camino seguro de una ciencia». Los filósofos no son colaboradores de una y la misma obra; acaso, se dirá, porque no es la filosofía obra alguna, es decir, ciencia alguna, sino solamente una arbitraria construcción que, por tanto, carece de valor y de crédito.

Efectivamente ocurre así. La historia de la filosofía no es la historia de una ciencia, sino la historia de múltiples sistemas, deshechos apenas terminados y en seguida sustituidos por otros, que corren pronto la misma suerte.

La razón de ello se encuentra en un equívoco casi inevitable, latente en la definición misma de la filosofía. Vamos a intentar denunciarlo.

Al despertar el espíritu humano al conocimiento, presentábanse ante él, confundidos en uno, todos los problemas, todos los interrogantes de la naturaleza. Fue su aspiración primera resolver en unidad lo que como unidad se proponía a su perspicacia. Nacieron, pues,

juntas e indivisas ciencia y filosofía, o mejor dicho, la filosofía nació como ciencia y conocimiento del misterio total del universo. Los antiguos ignoraban la distinción, usual hoy, entre ciencia y filosofía; y si Platón logró vislumbrarla y fundamentarla en su recto sentido, Aristóteles, en cambio, volvió a mezclar y confundir ambos conceptos. Mas poco a poco el problema del universo fue distinguiéndose en problemas particulares; se renunció a buscar de un golpe la solución del magno misterio, y se procedió a dividirlo en misterios menores. El espíritu humano sigue en esto la segunda regla del método cartesiano: «Diviser les difficultés en autant de parcelles qu'il se pourra et qu'il sera requis pour les mieux résoudre.» Dividir las dificultades en cuantas partes sea posible y sea necesario para resolverlas mejor. Así el viejo problema de la filosofía se disuelve en los múltiples problemas de las ciencias particulares. La filosofía pierde su objeto, y como el anciano monarca que ha repartido su reino entre sus hijos, ya no recibe honras ni tributos.

Pero he aquí que la necesidad de unidad sigue manifestándose por encima de las ciencias particulares. No basta haber dividido la dificultad en cuantas partes ha sido necesario. Es preciso integrar de nuevo esas partes en un todo, hallar de nuevo la unidad perdida. ¿Cómo podrá hacerlo la filosofía?

Para responder cabalmente a esta pregunta, es preciso que establezcamos una distinción previa. En todo conocimiento pueden separarse: 1.º, el conocimiento mismo; 2.º, el objeto del conocimiento. Si yo digo, verbigracia, el calor dilata los cuerpos, es éste un conocimiento que poseo de las propiedades del calor. Una cosa es el calor y otra cosa el conocimiento que yo tengo de él. No me ocupo en este momento de la naturaleza del conocimiento y del objeto, ni de sus relaciones mutuas. Me basta con advertir inmediatamente esa distinción entre uno y otro. Y entonces, a la pregunta de cómo podrá restablecerse la unidad perdida, cabe contestar con esta otra pregunta: ¿qué unidad?, ¿la unidad de los conocimientos o la unidad de los objetos? Si se dice que la unidad de los objetos, entonces es evidente que la filosofía peca de inconsecuencia, y merece, con justa razón, el desprecio de las ciencias particulares. Pues qué, ¿no renunció ya a aprehender de un golpe el uni-

verso en su totalidad? ¿No aplicó la regla de Descartes, de dividir las dificultades? ¿No nacieron las ciencias particulares precisamente de esa división? Y viene ahora la filosofía a querer, una y otra vez, plantear el eterno problema del misterio del cosmos. ¿Con qué derecho? Si la filosofía pretende de nuevo ser un sistema del universo, entonces es que quiere sobreponerse a las ciencias particulares. Mas de un objeto no puede haber dos conocimientos, uno científico y otro filosófico. Si el científico es el verdadero, el filosófico será falso; y como el científico es el verdadero, entonces...

Esto sucede cuando la filosofía quiere establecer la unidad desde el punto de vista de los objetos. Es un empeño contradictorio y vano. El viejo rey que dividió su reino, se arrepiente de su abdicación y quiere volver a reinar. Pero ni tiene ya súbditos que le obedezcan, ni autoridad para obligarlos. De igual modo, mientras la filosofía se empeñe en construir la unidad del universo y quiera ofrecernos la magna proposición de donde se deduzcan todas las demás; mientras se afane en aprehender la causa primera y el fin último; mientras, en una palabra, pretenda resolver en un instante de intuición el mismo problema que las ciencias investigan en fragmentos innumerables, quedará condenada al constante fracaso, a hacerse y destruirse como tela de Penélope, y a no encontrar nunca el camino seguro de una ciencia.

La filosofía, teoría del conocimiento

Pero la filosofía no está obligada, ni mucho menos, a ser y pretender todo eso. Es cierto que ni debe ni puede restablecer la unidad desde el punto de vista de los objetos. Pero puede hacerlo, debe hacerlo, desde el punto de vista del conocimiento. El conocimiento científico, la ciencia, las ciencias están expuestas siempre al ataque del escepticismo. Un espíritu inquisidor y descontentadizo encontrará siempre motivos para dudar de la verdad del saber humano. Bastará con que insista en la consideración de que todo el conocimiento se funda en principios y axiomas no demostrados, admitidos como evidentes. Esos principios y axiomas son simplemente, dirá, condiciones subjetivas de la mente humana, son

imposibilidades de *pensar* otra cosa; pero no son expresiones de ninguna realidad. El escéptico mostrará que la ciencia toda está asentada en sí misma y carece de un fundamento ulterior, o mejor, que la ciencia es toda ella dependiente de la organización humana. Si el hombre fuese hecho de otro modo, otra también sería la ciencia. ¿Qué verdad es, pues, esa que depende de la naturaleza de quienes la piensan?

La filosofía habrá de salir al paso a este escepticismo. El objeto de la filosofía no es entonces el mundo, sino nuestro conocimiento del mundo. La filosofía buscará los fundamentos de ese conocimiento; estudiará sus leyes, y en la unidad de un método del pensar afianzará la unidad de los múltiples y diversos conocimientos científicos. Habiendo así hallado su objeto propio, la filosofía encontrará también un método propio, y dará con ese «camino seguro» que suele negársele. Ahora vemos cómo en la definición misma de la filosofía hay un equívoco latente. La filosofía, que siempre ha sido teoría del conocimiento, ha sido al mismo tiempo casi siempre intuición del mundo, *Weltanschauung*, según la feliz expresión alemana. Este infausto maridaje es el culpable de su descrédito. Los inevitables fracasos de esa intuición del mundo, han recaído duramente sobre la filosofía pura. Yo tengo la convicción de que si se hiciera una historia de la filosofía rastreando el proceso y el progreso de la teoría del conocimiento, se dibujaría en seguida un camino recto y seguro, como el de cualquiera de las ciencias particulares.

Este sentido de la filosofía es el que Kant se ha esforzado por afirmar y establecer en toda su obra. La filosofía para él no es ni psicología ni teología, sino solamente teoría de la unidad del conocimiento. Nada más, pero tampoco nada menos. Por eso el retorno a Kant, con que se inició el resurgimiento filosófico contemporáneo, tiene un sentido más hondo que el de un simple entronque histórico. Tiene el sentido de una dirección marcada y definida. En primer lugar, frente al positivismo, significa la urgente, imprescindible necesidad de tratar el problema del conocimiento y de su unidad. En segundo lugar, frente al subjetivismo, significa que el problema del conocimiento no debe confundirse con el problema psicológico del acto individual de conocer. En tercer lugar, frente a los recelos y temores que

rodean siempre a la filosofía, significa la exclusión deliberada de toda intuición estética o religiosa del universo. Así la filosofía contemporánea, por mucho que adelante en sus avances y supere el contenido particular de la filosofía kantiana, permanecerá en su línea, que es la misma en que están los grandes pensadores de la humanidad, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibnitz, y seguirá el camino seguro de la ciencia.

Caracteres del conocimiento científico: universalidad y necesidad

La filosofía queda, pues, referida al conocimiento como su objeto y problema propio. τί ἔστι ἐπιστήμη; ¿Qué es el conocimiento? En esta pregunta hace culminar Platón toda el ansia filosófica. ¿Cuál es la legitimidad del conocimiento?, ¿cuál su unidad?, ¿cuáles sus condiciones?

Mas antes de entrar en la discusión metódica de esos problemas, es indispensable que nos demos clara cuenta de lo que entendemos por conocimiento. Nos ha bastado hasta ahora una inmediata y superficial distinción entre el conocimiento y su objeto, para señalar la dirección general en que gravita el problema de la filosofía. Mas si ahora vamos a emprender la marcha por el nuevo camino del conocimiento, preciso será que sepamos distinguir la buena senda, la que nos conduce a la meta, de la falsa, que nos engaña y pierde.

¿Qué entendemos por conocimiento? Ante nuestra imaginación aparecen en tropel una multitud de teoremas, leyes, observaciones, ciencias. Tratemos de introducir algunas divisiones en este caos. He aquí una proposición: el cielo está nublado. Ella expresa un conocimiento del estado del cielo. He aquí otra proposición: dos fuerzas de dirección distinta que se encuentran en un punto, se resuelven en la diagonal del paralelogramo construido sobre ellas. También ésta expresa un conocimiento de cómo se suman las fuerzas. Comparemos ahora ambas proposiciones. Entre ellas hallamos, primero, una evidente semejanza, y es que ambas manifiestan algo que realmente es, que realmente ocurre. Realmente el cielo está nublado, y realmente se combinan las fuerzas en la diagonal del paralelogramo. Por

otra parte, hallamos algunas diferencias y es que en la primera proposición: el cielo está nublado, se manifiesta algo que es ahora verdad, pero que no lo fue ayer y acaso no lo sea mañana; mientras que en la segunda proposición, la del paralelogramo de las fuerzas, se manifiesta algo que es ahora verdad, y fue siempre verdad, y lo será siempre, es decir, que es verdad, independientemente del tiempo y del lugar. La primera proposición puede ser verdad o no serlo, según el día y el sitio en que la formule. La segunda proposición, en cambio, es universalmente verdadera, sin condición de tiempo ni de lugar. Si se pregunta ahora a cuál de las dos daremos en sentido estricto el nombre de conocimiento, evidentemente se responderá que a la segunda, a la que expresa una verdad universal. Tendremos, pues, por lo pronto que distinguir en nuestra mente dos géneros de conocimientos: aquellos conocimientos que son unas veces verdaderos y otras falsos, que son, en una palabra, particulares o singulares, y aquellos otros que son siempre verdaderos, o sea los conocimientos universales.

Pero no es bastante esta primera distinción. Hay conocimientos universales que se distinguen unos de otros muy esencialmente. Tomemos de nuevo dos ejemplos. Sean dos proposiciones. Primera: el hidrógeno sulfurado huele mal. Segunda: el radio de una circunferencia es igual al lado del hexágono inscrito en ella. Ambas expresan conocimientos universales, verdades independientes de tiempo y lugar. Pero existe, sin embargo, una gran diferencia entre ellas. La primera es verdad, lo es universalmente; pero podría muy bien no serlo, ora que el hidrógeno sulfurado, conservando todas sus propiedades, fuera inodoro o bien oliente, ora que al hombre le fuese agradable el olor del hidrógeno sulfurado. La segunda proposición, en cambio, no puede no ser verdadera; lo es necesariamente, porque su verdad está indisolublemente enlazada con la definición del hexágono, del círculo y del radio. Es, pues, una verdad, no sólo universal, sino además necesaria, mientras que la primera, aunque universal, no es necesaria. ¿A cuál de las dos llamaremos con preferencia conocimiento? Evidentemente a la segunda proposición. La primera no es conocimiento precisamente porque nos plantea un problema, o mejor dicho, muchos problemas, ante los cuales hemos de confesar nuestra ignorancia: ¿Qué es

el olor? ¿Cuáles son los olores buenos, y por qué? ¿Por qué el hidrógeno sulfurado huele así y no de otro modo?, etc. Como se ve, toda proposición contingente, lejos de ser conocimiento, es más bien el misterio y la interrogación, la demanda de un conocimiento. No podemos tolerar proposiciones contingentes y tendemos a sustituirlas por necesarias; lo cual no significa sino que deseamos siempre sustituir la ignorancia por el conocimiento.

Este breve análisis nos ha puesto ya en posesión de dos modos o especies de conocimientos. Unos son particulares o singulares y carecen de necesidad, lo cual significa que las cosas conocidas en ellos, o no son siempre y en todo lugar así, o si lo son, lo son por acaso, y lo mismo hubieran podido no serlo. Otros, en cambio, son universales y necesarios, es decir, que las cosas conocidas en ellos son siempre y en todo lugar así y no han podido dejar de ser así. Para entendernos con claridad en lo sucesivo, llamaremos a la primera clase conocimiento vulgar y a la segunda conocimiento científico.

La lógica formal

Hasta ahora nos hemos fijado solamente en las diferencias que separan al conocimiento vulgar del científico. Indicamos al comenzar una semejanza importantísima, pero sin insistir sobre ella. Precisa hacerlo ahora. Decíamos que ambos conocimientos tienen esto de común, y es que ambos expresan algo que realmente es, que realmente ocurre. El conocimiento vulgar expresa un ser, un ocurrir particular, un ser ahora y en este lugar o, en último término, un ser casual, un ser porque sí; el conocimiento científico, en cambio, expresa un ser, un ocurrir universal y necesario. Pero los dos conocimientos expresan en definitiva un ser. Por eso ambos se manifiestan a la consciencia en una misma forma, que los lógicos llaman juicio, es decir, la unión de dos términos (que pueden ser cosas, propiedades, modos, etc.), mediante un enlace, representado por la palabra *es*. Esta palabra *es* tiene precisamente por misión la de conferir al enlace realidad y validez. Si en general, y sin fijarnos ahora en la distinción que hemos

hecho entre conocimiento científico y conocimiento vulgar, estudiamos la forma común de ambos conocimientos, el juicio, podremos establecer un cierto número de leyes de esa forma; v. gr., el principio de contradicción, según el cual yo no puedo poner la partícula *es* entre dos cosas que se destruyan mutuamente. Así, por ejemplo, no puedo atribuir realidad o validez al juicio siguiente: el día es la noche. Esas leyes de la forma de los juicios son aplicables a los juicios del conocimiento vulgar como a los del conocimiento científico. El conjunto de esas leyes constituye la llamada lógica formal, la cual desarrolla las condiciones a que debe satisfacer toda afirmación, sea cual sea su contenido, es decir, sea cual sea la especie de realidad o validez que afirme, una realidad particular y contingente o una universal y necesaria. La lógica formal, por lo tanto, representa la primera y fundamental base de todo conocimiento. Sin ella el conocimiento es imposible. Réstanos averiguar ahora si esas condiciones formales, necesarias, de todo juicio son también suficientes para fundar el conocimiento.

Juicios analíticos y juicios sintéticos

Ya sabemos que para que un juicio sea verdadero, es decir, exprese una realidad o validez, hace falta, ante todo, que sus dos términos sujeto y predicado no se contradigan. Ahora bien: ¿Cómo puedo yo estar seguro de que, en efecto, no se contradicen? Es absolutamente necesario que lo esté, porque la certeza del juicio depende en primer lugar de la seguridad que yo tenga de que no es contradictorio. Pues bien, dos maneras hay de adquirir esa seguridad. O bien advierto que el predicado no es otra cosa que una parte del sujeto, o bien veo, toco, siento, percibo, en una palabra, juntos al sujeto y al predicado. Así, por ejemplo, si yo digo: el triángulo tiene tres ángulos, tengo la seguridad de que en este juicio no hay contradicción, porque el predicado tener tres ángulos está necesariamente dentro del sujeto triángulo, pues si no estuviera, el triángulo no sería triángulo. En cambio, si yo digo el cielo está nublado, ya no tengo la misma especie de seguridad de que mi juicio no se contradiga, porque el estar nublado

no es cosa que tenga indefectiblemente que pertenecer a todo cielo. El cielo sigue siendo cielo cuando está raso y sin nubes. Pero en cambio tengo otra especie de seguridad, y es que veo, percibo al cielo sin nubes. De aquí se derivan dos consecuencias diferentes. La primera es que todos los juicios en donde el predicado sea simplemente una parte y como desdoblamiento del sujeto, son desde luego verdaderos por sí y expresan una realidad o validez, y podemos estar seguros de ellos. En cambio aquellos otros juicios en donde el predicado no sea una parte del sujeto, no son inmediatamente verdaderos, porque no sé, desde luego, si se contradicen o no los dos términos. Necesitaré, por tanto, una garantía de que los dos términos no se contradicen. Pero he aquí que esa garantía la hallo en una percepción sensible, y entonces sí puedo afirmar que no hay contradicción y que el juicio expresa una realidad. Llamemos a los primeros juicios analíticos, y a los segundos juicios sintéticos. Podremos decir, resumiendo, que los juicios analíticos son todos verdaderos y, además, tienen en sí mismos la garantía y prueba de esa su verdad, mientras que los juicios sintéticos no son en sí y por sí verdaderos y necesitan un fundamento en la sensación, en la percepción sensible.

Volvamos ahora a nuestra distinción fundamental de conocimiento científico y conocimiento vulgar. Ya dijimos que esta distinción significaba la separación de todos nuestros juicios o proposiciones en dos grupos: uno que contiene los juicios universales y necesarios, y otro los particulares y contingentes. Ahora podemos preguntarnos a cuál de los dos grupos pertenecerán respectivamente los juicios analíticos y los juicios sintéticos. La respuesta es obvia. Los juicios analíticos son siempre verdaderos, decíamos, lo cual significa que expresan una realidad o validez que es real y válida siempre y en todo lugar. Por consiguiente, los juicios analíticos son universales y necesarios. En cambio, los juicios sintéticos no son verdaderos más que cuando les sobreviene una garantía en la percepción sensible. Luego no expresan una realidad o validez en todo momento y en todo lugar. Luego son contingentes y particulares. Así, pues, podemos establecer la ecuación siguiente: el conocimiento científico se compone de juicios analíticos; el conocimiento vulgar, de juicios sintéticos.

La crítica del conocimiento

Examinemos ahora la conclusión a que hemos llegado. Parece sencillamente deleznable. En efecto, ¿por qué todo juicio analítico es universal y necesario? A esta pregunta hemos respondido ya, diciendo que en esta clase de juicios el predicado no dice nada más que lo que ya estaba implícito en el sujeto. El sujeto contenía ya el predicado. Pero entonces el juicio analítico no me ha enseñado nada nuevo, no ha sido una adquisición de conocimiento, sino un desenvolvimiento de lo que en el sujeto ya había. ¿Pero cómo había ya en el sujeto eso? Forzosamente al definir el sujeto he tenido yo mismo que meter en él eso que luego me ha revelado el juicio analítico. Es cierto que puedo también haber obtenido ese sujeto como predicado de otro juicio analítico anterior; pero en este caso, en el sujeto de ese juicio anterior estaba ya metido su predicado, esto es, el sujeto del juicio siguiente. En último término, pues, todos mis juicios analíticos descansan en previas síntesis. Así como en esos juegos de cajitas, introducidas unas en otras, me es imposible sacar unas de otras sin antes haberlas metido todas en una, de igual modo todo juicio analítico requiere forzosamente una previa síntesis. Ahora bien, los conocimientos científicos son universales y necesarios. Hemos dicho que los juicios universales y necesarios son los analíticos. Pero como los juicios analíticos requieren forzosamente la previa síntesis, los conocimientos científicos se basarán en juicios sintéticos, con lo cual, *ipso facto*, dejan de ser universales y necesarios, es decir, dejan de ser científicos. Nos hallamos en un callejón, al parecer, sin salida: los juicios científicos han de ser sintéticos y a la vez universales y necesarios.

Y, sin embargo, forzosamente tiene que tener una salida. Va en ello nada menos que la ciencia humana. O la ciencia humana no es nada, o forzosamente hemos de encontrar una solución al duro problema.

En este punto precisamente, y ante este conflicto, cuéntanos Kant que despertó del sueño dogmático. He aquí los términos del problema: la ciencia humana, la matemática, la física matemática, la física de Newton, es un hecho, una realidad histórica. No cabe dudar de

ella. No es posible declararla inexplicable y contentarse con decirlo. Hume, al introducir en ella su escalpelo crítico, ha puesto de manifiesto un problema nuevo, pero no una solución. Veamos la crítica de Hume. Efectivamente, la ciencia no puede consistir sólo en deducciones analíticas. Encierra como principios matrices juicios sintéticos reales. Esos juicios sintéticos, dice Hume, no tienen ni pueden tener más garantía que la sensación, la percepción sensible. Pero la sensación y la percepción sensible poseen un valor estrictamente limitado al ahora y al aquí. ¿Cómo, pues, pretende la ciencia rebasar ese valor? ¿Con qué derecho quiere que sus juicios sean tenidos por verdaderos universal y necesariamente? Con ninguno. Entre la deducción formal y analítica, que si dice verdad es porque no dice nada, y la percepción sensible sintética, que sólo dice una verdad particular y de momento, no hay lugar para la ciencia universal y necesaria. Lo que ocurre, dice Hume, es que la ciencia, en realidad, no es ni universal ni necesaria; nos lo parece porque nos hemos acostumbrado a verla confirmarse una vez y otra. La costumbre de ver todos los días salir el sol nos produce la segura esperanza de que seguirá saliendo mañana y pasado. A fuerza de ver sucederse dos percepciones en el mismo orden, acabamos por enlazarlas y decir que la primera es causa de la segunda. ¡Costumbre nada más! Entre el conocimiento científico y el vulgar no hay en el fondo diferencia alguna. Ambos tienen el mismo origen, la sensación, que es la única posible fuente de conocimiento, y si el científico parece más seguro, más firme y más completo, es sólo porque se refiere a secuencias sencillas y constantes de fenómenos. Pero ambos son iguales; ambos son *experiencia:* el sedimento de recuerdos y esperanzas que deposita en nosotros el paso atento por el mundo y por la vida.

Ésta es la crítica de Hume. Pero la crítica de Hume es solamente eso: crítica. Ha descubierto agudamente la dificultad y el problema. Pero su solución, la costumbre, es más oscura y difícil aún que el problema mismo, porque destruye y suprime la dificultad, lejos de resolverla. ¿Cómo es posible la ciencia?, preguntamos. Y Hume nos contesta: no es posible la ciencia. Pero la ciencia ahí está. La matemática, la física, ahí están. Sus proposiciones valen, son verdaderas, universales y

necesarias. Hablar de costumbre es eludir el problema. Una vez más: el conocimiento científico existe, ¿cómo es éste posible?

El análisis descriptivo del conocimiento que hemos llevado a cabo, pareció un momento que nos iba a conducir a una solución. Distinguimos el conocimiento en vulgar y científico, y hallamos que entre ambos modos había de común la forma del juicio. Pudimos creer que la determinación de las condiciones formales del juicio iban a bastar para fundamentar el conocimiento científico. Pero hallamos que esas condiciones formales, precisamente por ser meramente formales, no determinaban en realidad conocimiento alguno, y exigían, por tanto, para poder ser aplicadas, la previa posesión de un conocimiento. Éste no podía ser a su vez más que sintético y, por lo tanto, particular y contingente. Ahora bien, el conocimiento científico es universal y necesario.

Tenemos que emprender ahora otro camino. Si para fundamentar el conocimiento científico no nos ha valido el estudio de lo que tiene de común con el conocimiento vulgar, o sea la forma del juicio, acaso nos valga el examen de lo que tiene de diferente. Y ¿qué es lo que tienen de diferente ambos conocimientos? La forma, ya vimos que no, puesto que ambos se someten a la condición formal que expresa el principio de contradicción. Será, pues, el contenido. Bajo esta denominación no es preciso entender nada más que lo siguiente: contenido de un juicio es aquello a que se refiere, es decir, aquello que se dice y aquello de quien se dice. Cuando yo afirmo que el cielo es azul, el contenido de mi juicio es cielo y azul. Cuando digo que el círculo es cuadrado, el contenido de este juicio falso es círculo y cuadrado. Pues bien, si comparamos ahora, según el contenido, los juicios del conocimiento vulgar y los juicios del conocimiento científico, veremos en seguida que aquella diferencia que entre ellos establecimos diciendo que los unos son particulares y contingentes y los otros universales y necesarios, se resuelve en último término en una diferencia de contenido. Los juicios particulares y contingentes refieren una sensación que yo tengo aquí y ahora a otra sensación que también tengo aquí y ahora. Su contenido es, por tanto, singular, y su realidad o validez no puede extenderse más allá de la sin-

gularidad de su contenido. Por eso son particulares y contingentes, porque se limitan a dar forma lógica a un suceso actual de nuestra conciencia. Los juicios universales y necesarios, en cambio, refieren, no una sensación a otra sensación, sino un *objeto a otro objeto*, estableciendo la referencia, no en el presente momento y lugar, sino fuera del tiempo, como relación perteneciente a los objetos mismos y no a mis sensaciones. El juicio universal vale, pues, para todos los casos y para todos los juzgantes. Su contenido es universal y necesario porque es objetivo.

El problema del origen

Pero con haber ganado mucho haciendo patente esta diferencia de contenido entre los dos tipos de juicios, todavía no es ello suficiente para ponernos en disposición de formular precisamente el problema del conocimiento. Y en efecto, se preguntará: esa diferencia de contenido, ¿a qué obedece?, ¿por qué?, ¿cuál es su causa? Con esta pregunta planteamos inevitablemente la cuestión magna de los orígenes del conocimiento. La diferencia de contenido entre los juicios singulares y los universales es debida a la diferencia de origen de unos y otros. Los juicios universales no pueden tener el mismo origen que los singulares, pues si tuvieran el mismo origen, tendrían el mismo contenido, y teniendo el mismo contenido, y teniendo además, como ya sabemos, la misma forma, serían idénticos. Pero son diferentes y bien diferentes. Luego el origen también debe ser diferente. Ahora bien, el origen de los juicios singulares sabemos que es la sensación. ¿Cuál será, pues, el origen de los juicios universales?

Es bien fácil advertir que la cuestión del origen, que acabamos de plantear, viene ya ejerciendo un latente influjo en toda nuestra exposición anterior. La postura escéptica de Hume frente al problema del conocimiento está condicionada por su prejuicio sensualista. No hay más que un solo origen del conocimiento, piensa Hume: la sensación. Pero en seguida advierte claramente que la sensación no basta para explicar la universalidad y necesidad del conocimiento científico. Y entonces lo que hace es borrar la diferencia entre uno y otro modo de

conocimiento, y negarle al científico universalidad y necesidad verdaderas. Lo que hace, en el fondo, es negar la ciencia. He aquí el dilema que se nos plantea: o bien se niega que el conocimiento científico sea universal y necesario, esto es, se niega el valor objetivo de la ciencia, o bien se admite que el conocimiento científico tiene un origen que no es la sensación, que no es la percepción sensible. Hume, no viendo más origen posible al conocimiento que la sensación, adopta la primera alternativa, o sea atribuir a la ciencia un valor particular, contingente, el valor de una costumbre.

Hume, realmente, fundamentalmente, es un escéptico. He aquí su tesis. La realidad nos es conocida inmediatamente por la sensación. Cuando la sensación no se halla presente y actual en la conciencia, queda el recuerdo, la imagen atenuada. Sensaciones e imágenes son los únicos elementos de que puede constituirse un conocimiento. Toda proposición que no pueda ser reducida a ese contenido sensible carece, pues, de valor objetivo, y aun el valor que tiene cuando queda reducida a su contenido sensible no es tampoco objetivo en el pleno sentido de la palabra, puesto que la sensación es relativa a la constitución de nuestros órganos.

Lo «a priori»: psicología y lógica

Desde este punto de vista será siempre absolutamente imposible fundar la objetividad del conocimiento. El empirismo radical, en efecto, declara imposible hacer esa fundamentación. Así Hume. Pero un empirismo mitigado comprende que esa actitud no puede mantenerse, porque es equivalente al escepticismo. Hay que explicar de alguna manera la presencia en el conocimiento de proposiciones que son universales y necesarias y no son análiticas. Como las tales proposiciones no pueden apoyarse en la mera percepción sensible, hay que admitir elementos extraños a la sensación, anteriores a la sensación, en una palabra, elementos *a priori*. El empirismo mitigado concede esos elementos *a priori*. Pero ¡cómo! Se confiesa que, en efecto, una proposición universal y necesaria no puede provenir de la sensación ni de la acumulación de sensaciones. Se admite que los enlaces entre sensaciones para formar

objetos y los enlaces entre objetos para formular leyes naturales, son otros tantos añadidos que emanan del sujeto, que son, pues, *a priori*. La causalidad, la identidad, la contradicción, no son percibidas; son pensadas sobre las sensaciones, además de las sensaciones. Son funciones de la conciencia, y hasta algunos dicen del cerebro; son leyes biológicas o psicológicas de la fisiología cognoscitiva; son, por tanto, concebidas como las funciones normales del ser vivo, que es el hombre. De esta suerte segregamos un conocimiento, que es, sí, universal y necesario, pero totalmente relativo a la naturaleza psicológica del hombre y, por ende, totalmente subjetivo. Universal, porque todos los hombres, siendo hombres, pensamos según idénticas leyes, como digerimos o respiramos según idénticas leyes; necesario, porque asimismo es forzoso que así pensemos, como es forzoso que así respiremos.

El empirismo mitigado conduce, pues, a un escepticismo mitigado, como el empirismo radical conduce a un escepticismo radical. Ese escepticismo mitigado consiste en considerar nuestro conocimiento como una ficción subjetiva, universal y necesaria, que no expresa la realidad misma, sino nuestro modo peculiar de reaccionar ante las excitaciones del medio. Los juicios científicos podrán, en ese sentido subjetivo y psicológico, ser llamados juicios *a priori*, originados por la función mental que acoge las sensaciones, pero quedarán sometidos a la relatividad de nuestra constitución psíquica.

Una breve observación tan sólo opondré a esta teoría. El mundo que nos rodea y del que formamos parte es, según ella, el producto de nuestros órganos. Pero nuestros órganos psíquicos (corporales o no) pertenecen evidentemente a ese mundo nuestro; son un objeto del mundo entre otros objetos. Luego nuestros órganos mismos son el producto de sí mismos, lo cual conduce evidentemente a dificultades bastante complicadas para que las perciba y aprecie cualquiera.

El empirismo mitigado nos concede, pues, que el origen del conocimiento científico, esto es, del conocimiento universal y necesario, pero también al mismo tiempo sintético, no puede ser la sensación, la percepción sensible. Hay que recurrir a lo *a priori*, a una fuente de conocimiento que no sea la percepción sensible.

Pero si, en efecto, el apriorismo es la única salida que puede tener el callejón en que nos ha metido nuestro análisis del conocimiento, ha de ser en un sentido totalmente distinto del que tiene en la teoría psicológica. El apriorismo ha de salvar el conocimiento científico y no perderlo. Es preciso, cuando se habla de los orígenes del conocimiento, distinguir bien dos puntos de vista totalmente diferentes. En la palabra conocimiento van inclusas muchas confusiones. Ya hemos denunciado algunas. Quedan aún otras por denunciar. Por de pronto, parece obvia la distinción entre conocer y conocimiento. Lo uno es el acto o proceso psicológico individual por medio del cual se elabora un saber. Lo otro es el resultado pleno y completo de esa elaboración. Así, por ejemplo, el proceso psíquico por el cual atraviesa mi conciencia para comprender una demostración geométrica, es algo muy distinto de los supuestos lógicos y de la marcha ordenada de esa demostración. Otro ejemplo: una percepción sensible puede acaso sugerir a un investigador la solución de un problema que busca. Pero la exposición metódica y la demostración científica de su tesis no será ciertamente el relato más o menos novelesco de la sugestión que tal o cual espectáculo le produjo. La lámpara que se mueve en la catedral de Pisa despierta acaso en Galileo mil ocurrencias. Su ingenio salta de una a otra: va, viene; sigue una sugestión, y la abandona para seguir otra; se detiene en imaginar y en pensar, y acaso, por el más extraño y absurdo camino mental, llega por fin a la solución del problema. Mas ese teorema físico descubierto, ¿va a fundarse en la confusa y oscura elaboración subjetiva de Galileo? En modo alguno. Su fundamento y demostración se encadenarán luego *objetivamente*, razón tras razón, acaso en un modo que nunca Galileo pensó en realidad. Tal es la diferencia entre conocer y conocimiento. Conocer es un acto individual de nuestra psiquis. Conocimiento es una afirmación objetiva apoyada en otras afirmaciones objetivas.

La diferencia esencial entre el apriorismo de Kant y el apriorismo de las teorías psicológicas, que el empirismo mitigado defiende está aquí: en que las teorías psicológicas llaman *a priori* al elemento subjetivo y previo que coopera en el *proceso del conocer*, y Kant llama *a priori* a la hipótesis básica primera sobre que

se asienta toda la concatenación del *conocimiento ya realizado*, del conocimiento objetivo. La crítica del conocimiento no debe confundirse con la génesis del acto psicológico de conocer. La crítica del conocimiento es la investigación del valor que tiene el enlace real, objetivo, de las verdades. No se trata, pues, de señalar lo que en la mente sea lo primero; acaso todas las mentes no procedan en su actividad de la misma manera y según el mismo orden. Se trata de señalar lo que en el conocimiento es objetivamente primero, el fundamento y cimiento de todo lo demás. El contenido de la crítica de Kant no es psicología, sino lógica. Mas no lógica formal, que ya hemos visto su insuficiencia; no lógica analítica, sino lógica sintética. El duro problema, el callejón, al parecer sin salida, a que habíamos llegado, encuentra ahora la siguiente formulación: los juicios del conocimiento científico son universales y necesarios, mas no son analíticos, sino sintéticos; pero siendo sintéticos, ¿cómo pueden ser universales y necesarios, es decir, *a priori?* Si no se apoyan en la sensación, ¿en qué se fundan?

El problema de la filosofía teórica

Hay una norma general que deberá guiarnos en la dilucidación del problema. Ya la hemos señalado; habrá que cuidar esmeradamente de no caer en la trampa del psicologismo. Y caeríamos infaliblemente en ella si, formulada la cuestión en la pregunta, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*, fuéramos ingenuamente a buscar esos juicios en nuestra razón u otra facultad semejante, y a analizar sus condiciones en el resto de nuestra psicología. Lo que así halláramos, si algo hallábamos, serían las leyes de nuestro conocer, y no las leyes del conocimiento. No en nuestro espíritu, pues, deberemos buscar los fundamentos *a priori* de la ciencia, sino en la ciencia misma. Ella es la que nos ha revelado en sus entrañas la existencia forzosa de síntesis *a priori*. En todo el análisis del conocimiento que hemos llevado a cabo, una inquebrantable verdad nos ha guiado constantemente: que el conocimiento científico tiene que ser sintético y al mismo tiempo *a priori*, esto es, universal y necesario. El conocimiento cientí-

fico, su realidad, su existencia como hecho histórico, es lo único que podíamos oponer a la zapa crítica de Hume. Por él, y en vista de él, nos hemos negado a encerrarnos en el escepticismo psicológico. La pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*, debe, pues, transformarse en esta otra: ¿Cómo es posible la matemática, cómo es posible la física? Referida la investigación crítica a esa realidad, a ese hecho, la ciencia físico-matemática, no hay peligro de que acabemos en relativismos psicológicos.

Uno de los más hondos aciertos del método kantiano es haber planteado el problema crítico del conocimiento con esa referencia inmediata a las ciencias exactas de la naturaleza. No sólo porque éste era el único modo de eludir el peligro de la psicología, sino también porque la concentración del concepto de ciencia en el de la física matemática excluye desde luego toda posibilidad de equívocos y dudas en la ulterior determinación de las condiciones que hacen posible el conocimiento científico. Desde los albores del Renacimiento viene manifestándose un gran esfuerzo filosófico por separar y distinguir dos especies de certezas, la certeza teórica y la certeza moral. Mas nadie conseguía alcanzar por completo una determinación exacta de la separación y diferencia entre ambos órdenes de conocimientos. Todavía Descartes junta sin distinguirlas la evidencia matemática y la intuición del yo, y Leibnitz no pone entre la sensación y el concepto más que una simple diferencia en el grado de claridad de los elementos respectivos. De esa confusión entre lo teórico y lo práctico, entre la física y la ética, nacen, empero, graves daños para ambas. Si se quería encontrar la exacta definición y fundamentación de cada una de ellas, era preciso, ante todo, separarlas. Sólo después de conocida la física podía pasarse metódicamente a la determinación de la ética. Éste es el significado sistemático que tiene la concentración del concepto de ciencia en el de física matemática. Gracias a esta exacta y rigurosa delimitación del objeto, será posible luego dirigir la investigación hacia las ciencias morales. Si la verdad y certeza teórica es de orden y tipo totalmente distinto de la verdad y certeza práctica, tendremos que estudiar la primera única y exclusivamente en donde se halla, en la ciencia exacta de la naturaleza.

Mas no sólo habrá que estudiarla en donde se halle, sino en donde se halle en modo eminente y representativo. La ciencia de la naturaleza no se acaba, claro está, en la física matemática; hay además biología, química, etnografía, psicología. ¿Por qué no haber hecho de estas ciencias el objeto de la investigación crítica? La razón es obvia. Todas las ciencias de la naturaleza aspiran a un conocimiento exacto de su objeto. Pero según la complejidad y dificultad de este objeto, tienen que retorcer y complicar los métodos y los principios de su investigación. Pero aquella ciencia en donde el objeto, la naturaleza, esté tomado en su máxima generalidad y sencillez, nos revelará también con máxima claridad y generalidad los principios sintéticos fundamentales que están a su base. Ahora bien, la más exacta y general de las ciencias de la naturaleza es la física matemática. Por eso a ella, y a ella sólo, se referirá la investigación crítica.

Recientemente se ha argüido en contra de esta concentración del problema crítico. Se ha dicho: referir la investigación crítica solamente a la física matemática, es exponerse a presentar, no las condiciones que hacen posible todo conocimiento científico en general, sino las condiciones que hacen posible esa ciencia particular llamada física matemática. Y si los principios que condicionan la física matemática se elevan a la categoría de principios de todo conocimiento científico en general, entonces se caerá en algo muy semejante al psicologismo, pues la ciencia toda se hará relativa y dependiente de los principios propios de una sola disciplina, perdiendo así su carácter de verdad objetiva. Este argumento se agranda más todavía añadiendo: la concentración del concepto de ciencia en el de física matemática tiene además otro inconveniente, y es que la investigación crítica habrá tenido forzosamente que atenerse al estado de la física en el momento histórico en que el filósofo la encuentra. Todas las ciencias están en constante evolución y cambio, no sólo de sus resultados, sino de sus principios más hondos.

Y si el desarrollo histórico conduce a una transformación total de los axiomas básicos de la física matemática, entonces la teoría del conocimiento perderá por completo su valor. Si, a pesar de todo, se empeña la teoría del conocimiento en sujetar la evolución de los

principios científicos, entonces caemos en un nuevo relativismo, que no será sólo el relativismo de una ciencia particular, sino el relativismo de un estadio histórico y particular de esa ciencia.

Estos argumentos son, al parecer, muy fuertes, sobre todo el último. Y son más fuertes todavía si se considera que el inconveniente que señalan no se vence ampliando el problema de la investigación crítica, más allá de la física matemática, a todas las ciencias de la naturaleza. Porque con esa amplificación, si bien se salva el peligro de extender arbitrariamente a todo el conocimiento científico las condiciones peculiares de una ciencia particular, en cambio no se salva el otro peligro, el de considerar como definitivo el estado histórico de las ciencias en una época determinada. De este último relativismo parece, pues, que la filosofía es presa y víctima indefensa. El hecho de que estas dificultades hayan sido suscitadas recientemente, acusa sin duda alguna ese afán de verdad objetiva, ese odio al probabilismo y al relativismo en que se está criando, como decía al principio, la nueva generación filosófica. Hoy no nos contentamos con que el mundo sea nuestra representación. Queremos creer en las cosas, y que nuestra creencia en ellas no sea una mera ilusión subjetiva. Queremos convencernos de que la ciencia no es nuestra ciencia, sino la realidad y la verdad mismas. Y si, en efecto, la crítica del conocimiento se limitase a descubrir los principios sintéticos que se hallan a la base de la física matemática, para luego comprobar que ellos son las condiciones *a priori* de la posibilidad de esa ciencia, este procedimiento, que sería suficiente para explicar la existencia de las ciencias como sistemas bien trabados de afirmaciones, no conseguiría, en cambio, explicar y demostrar que esas afirmaciones son reales y verdaderas, es decir, que expresan real y verdaderamente lo que es. Bastaría con que en el curso de la evolución histórica variasen los fundamentos sintéticos del conocimiento, para que toda nuestra investigación crítica se derrumbase como castillo de naipes.

Pero aunque lo parece, la filosofía, sin embargo, no está indefensa en este trance. Los autores de aquellos fuertes argumentos buscan y preparan métodos nuevos para abrir nuevos horizontes a la especulación. Los aguardamos con impaciencia. Pero son injustos y olvi-

dadizos, si creen que en la crítica de Kant no hay por lo menos un profundo y consciente intento de vencer la dificultad. Podrá pensarse lo que se quiera acerca del valor de ese esfuerzo y acerca del éxito que haya tenido. Pero es forzoso reconocer que la crítica kantiana no se limita a descubrir los principios sintéticos de las ciencias y a mostrar luego que son condiciones *a priori* del conocimiento. Hay en ella un tercer momento, tan importante al menos como los otros dos; hay en ella la prueba de que esas mismas condiciones *a priori* del conocimiento son también al propio tiempo condiciones del objeto. Tendremos más adelante que estudiar esta prueba; pero desde luego puede decirse que si ella es feliz y completa, los argumentos que contra la disposición del problema se hicieron, caen inmediatamente por su base. En efecto, si adquirimos la seguridad de que las bases lógicas *a priori* en que descansa la ciencia son al mismo tiempo los fundamentos de la realidad misma, ya no habrá motivo para temer que esas bases lógicas varíen y muden en el curso de la historia. Serán tan eternas e inconmovibles como el mismo objeto. Que semejante demostración es imposible de dar, no puede afirmarse de antemano. El principio de contradicción, ¿no es un principio lógico del conocimiento? Y ¿no es al mismo tiempo un fundamento inconmovible de la realidad misma? Habrá, pues, que ver esa prueba, criticarla, y si es caso, desecharla, para intentar otra. Mas no se puede en modo alguno decir que Kant no la haya proporcionado. En esa prueba consiste precisamente lo que él llama la deducción trascendental.

El problema de la crítica queda aquí expuesto en toda su integridad. Se trata de mostrar cómo es posible el conocimiento científico, y cuál es la garantía de su validez objetiva. La cuestión se desdobla en tres momentos: primero, descubrir los principios sintéticos *a priori* en que se fundan matemáticas y física. Segundo, mostrar que esos principios sintéticos *a priori* son las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Tercero, probar que las condiciones de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos. En los capítulos siguientes veremos cómo Kant lleva a cabo esta triple empresa.

Capítulo segundo

LA MATEMÁTICA.—ESTÉTICA TRASCENDENTAL

Recapitulación

Hemos hecho un primer examen del conocimiento en general. Hemos distinguido dos grupos de proposiciones. Las que componen el conocimiento científico se nos revelaron con un valor universal y necesario. Las que componen el conocimiento vulgar, en cambio, con una validez sólo contingente y particular. Estas últimas no presentan dificultad alguna. Como no pretenden expresar ni más ni menos que lo que hay en un momento de la percepción sensible, encuentran en esta percepción su plena garantía y justificación. No hay problema lógico acerca de ellas. En cambio las proposiciones universales y necesarias del conocimiento científico, proponen a nuestra investigación lógica un cierto número de problemas. ¿De dónde les viene esa universalidad y esa necesidad? ¿Con qué derecho pretenden poseerla? Si fueran todas ellas proposiciones analíticas, es decir, si en todas ellas se limitara el predicado a repetir el sujeto total o parcialmente, se comprendería muy bien que poseyesen esa universalidad y esa necesidad. Pero no es así. No son todas analíticas; no pueden serlo, porque una proposición analítica supone siempre una previa proposición sintética. Así, pues, los fundamentos, por lo menos, del conocimiento científico se componen de juicios o proposiciones sintéticos. Pero estos juicios o proposiciones sintéticos en que se funda y sobre que se construye el conocimiento científico, tienen la particu-

laridad de ser universales y necesarios. No pueden, por lo tanto, provenir de la percepción sensible, y tienen forzosamente que ser anteriores a ella, tienen forzosamente que ser *a priori*. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Para evitar el peligro de dar una respuesta psicológica a esa pregunta, para no vernos reducidos a considerar las síntesis *a priori* como funciones del organismo mental, tuvimos que enfocar el problema en la ciencia real de la naturaleza, en la física matemática. Y por último, para estar bien seguros de la validez de la ciencia misma, comprendimos la necesidad de añadir a nuestra tarea un pedazo más: la prueba de que las condiciones sintéticas, que hacen posible el conocimiento, son al mismo tiempo las condiciones de la realidad misma. Así, en el capítulo anterior, quedó completamente planteado el problema crítico del conocimiento en estos tres momentos. *Primero:* descubrir los fundamentos de los principios sintéticos en que se apoya la física matemática. *Segundo:* demostrar que ellos son las condiciones *a priori* de la posibilidad de esta ciencia. *Tercero:* demostrar que esas condiciones *a priori* de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos mismos.

Orden de la investigación

Henos, pues, ahora enfrente de la dificultad. ¿Por dónde vamos a acometerla? Lo primero que se nos ocurre es seguir el orden mismo de cuestiones en que el problema se ha especificado, comenzar, pues, reduciendo a sus primeros principios la ciencia físico-matemática y examinar luego esos principios para demostrar que son afirmaciones *a priori* de la consciencia científica, que sin ellas no podría haber conocimiento alguno, y por último, que sin ellas no podría haber objeto alguno del conocimiento. Este procedimiento, sin embargo, no es el que Kant sigue en la *Crítica de la razón pura*. ¿Por qué? Tenía varias razones para ello. Si la investigación crítica del conocimiento se refiere concreta y escuetamente al conocimiento científico de la física matemática, o sea de la ciencia exacta de la naturaleza, es preciso, ante todo, para evitar confusiones, distinguir

en esa ciencia los elementos fundamentales que la integran: por un lado la matemática pura, por otro la física, y en último término, la unión indisoluble de matemática y física. Esta unión, esta síntesis, es un problema primordial que precisa dilucidar y no puede ser dilucidado si no llegamos antes a una exacta noción del carácter y del valor de las proposiciones matemáticas. Esta separación, este previo estudio de lo que sea el conocimiento matemático, imponíase a Kant, por razón de método primeramente y también además por motivos históricos. Veámoslo.

Valor metódico de la matemática

La matemática no es solamente una ayuda para la física, un conjunto de medios cómodos que nos permiten verter en fórmulas breves las leyes de la naturaleza. Es mucho más aún: es la condición misma de la física como ciencia exacta. Examinemos el alcance de esta afirmación. Ya sabemos que las proposiciones científicas se caracterizan no sólo por su universalidad, sino también por su necesidad. He aquí ahora un teorema de física elemental: un rayo luminoso que cae sobre una superficie plana forma un ángulo de reflexión igual al ángulo de incidencia. Todo el mundo sabe que se llama ángulo de incidencia al formado por el rayo luminoso y la perpendicular al plano en el punto de intersección del plano con el rayo. A esta perpendicular se le da el nombre de normal. Pues bien: Arquímedes conocía este teorema de física. Mas si se varían un poco los términos, y en lugar de un plano se supone una superficie curva, ya Arquímedes no sabía cuál era el ángulo de incidencia ni cuál el de reflexión. Claro es que experimentalmente pudo haber averiguado, y acaso averiguase, la dirección seguida por el rayo luminoso reflejado. Pero en este caso tendría de esa dirección un conocimiento contingente, un conocimiento meramente empírico, un conocimiento vulgar, en suma, y no científico. ¿Qué le faltaba, pues, a la física antigua para obtener de ese problema una solución científica exacta? Faltábale matemática; faltábale conocimiento matemático. No sabían los antiguos cuál es la normal de una superficie curva en un punto. No podían, por tanto,

saber cuál era el ángulo de incidencia ni cuál el ángulo de reflexión de un rayo luminoso cayendo sobre una superficie curva. Tuvo la física que esperar a que la normal de una superficie curva en un punto fuese definida como la perpendicular al plano tangente en ese punto, para poder conocer científicamente la ley de la reflexión y descubrir la teoría de los focos.

He aquí, pues, cómo la física depende de la matemática, no sólo porque en ella encuentra un medio para formular sus leyes, sino porque en ella encuentra un medio para descubrirlas. La matemática es, pues, un instrumento para el físico; es un método de investigación física, es una condición ineludible para que la física se constituya como ciencia exacta. En la física contemporánea hay también un gran número de problemas pendientes que están aguardando a que la matemática proporcione el modo de resolverlos. Y muchos progresos, muchos descubrimientos en matemáticas han sido debidos a exigencias de la física. El cálculo infinitesimal nació como un método para aprehender más estrechamente la realidad física. No olvidemos que Newton dio a su obra inmortal el título de: *Philosophiæ naturalis principia mathematica.*

El problema histórico de la matemática

Pero no solamente una necesidad interna, de método, obligaba a Kant a tratar el problema de la matemática por separado y en primer lugar. Obligábale, además, una necesidad histórica. El Renacimiento, y tras él la filosofía cartesiana, habían presentado la matemática como el tipo máximo de la verdad científica; sus juicios y sus proposiciones valían como la más pura muestra de la certeza en el conocimiento. Espinosa, queriendo dar a su ética la garantía de la mayor solidez constructiva, la desenvolvió, *more geometrico*, al modo de los geómetras. Por otra parte, la filosofía, desde Galileo, percatábase cada vez más del carácter metódico, instrumental, que posee la matemática. La realidad, para ser conocida exactamente, debe ser conocida matemáticamente. Tanto que Descartes, ansioso de reducir la física toda a matemática, reducía la materia a extensión pura.

Pero cuando estos filósofos reflexionaban sobre la naturaleza lógica de la matemática, convenían unánimemente en que la certeza, la solidez de esa disciplina proviene de su carácter *analítico*. La matemática era considerada como la aplicación más completa y exacta del principio de contradicción, es decir, como compuesta toda ella de juicios analíticos. La matemática no es más, decían, que puro pensamiento, puro raciocinio; por eso es ella exactísima y cierta.

Pero de esta concepción analítica del conocimiento matemático se derivan consecuencias graves, que preocuparon hondamente a los filósofos del cartesianismo. En efecto, si la matemática consta de simples juicios analíticos, entonces no es más que el desenvolvimiento —en el exacto sentido de esta palabra— de lo que contienen las definiciones y los axiomas. Pero estas definiciones y axiomas no pueden provenir de la experiencia. Serán, pues, posiciones puramente intelectuales, leyes del pensar mismo, y entonces la matemática se reducirá a ser sólo un conjunto bien compuesto, un sistema complejo de proposiciones que no se contradicen; la matemática será el pensamiento mismo, la razón misma hecha explícita y manifiesta. Pero entonces, ¿cómo es que la matemática tiene validez real? ¿Cómo es que las formas de las cosas se ajustan tan bien a los teoremas matemáticos? Si la matemática no tiene ningún punto de apoyo en la realidad objetiva, ¿por qué milagro conviene y concuerda con ella tan perfectamente? ¿De dónde le viene a la filosofía del Renacimiento esa fe en el valor metódico instrumental de la matemática para la física? ¿En qué se funda el milagro de la unión de la matemática con la física, de la razón con la realidad?

Este dificilísimo problema fue el que ocupó principalmente a la filosofía cartesiana. En realidad, no recibió solución satisfactoria. Los pensadores anteriores a Kant idearon toda suerte de sistemas metafísicos para explicar esa misteriosa concordancia entre la matemática y la realidad. Unos, como Malebranche, suponían que Dios, con ocasión de cada forma objetiva, de cada movimiento, introduce en el espíritu humano una correspondiente noción racional, y viceversa. Otros, como Espinosa, pensaban que la realidad objetiva y la mente, con sus nociones, son una y la misma cosa, que se

manifiesta en maneras diferentes; la sustancia, única, posee infinitos atributos, entre los cuales se hallan el pensamiento y la extensión, el espíritu y la materia. Otros, en fin, como Leibnitz, suponían que esa concordancia entre los objetos y las nociones matemáticas proviene de una armonía preestablecida entre ambas; siguiendo cada una de ellas las leyes internas de su propia naturaleza, ocurre que ambos desenvolvimientos concuerdan, porque esa concordancia ha sido previamente establecida por el Creador.

Pero ninguna de estas explicaciones podía en último término, satisfacer plenamente. Para penetrar el misterio de la concordancia entre la matemática y la realidad, apelábase siempre a explicaciones exteriores, trascendentes, que suponían la previa admisión de todo un sistema metafísico del universo y de la causa primera. Se hacía depender la lógica de la metafísica, de la teología, de esa intuición del mundo, de ese problema místico-religioso, que, como ya hemos visto, venía de continuo mezclándose con el propiamente filosófico y enturbiando su pureza y claridad. Kant no podía adoptar ninguna de las soluciones que la tradición le ofrecía; ni siquiera podía aceptar el planteamiento del problema en los términos que la filosofía anterior le legaba. Por eso precisamente había para Kant una necesidad histórica —además de lógica y metódica— de anteponer a todo la investigación por separado de la matemática.

La matemática es conocimiento sintético

Mas todas las dificultades en que se enredaban los pensadores que precedieron a Kant tenían un origen común, y es que todos partían de una concepción analítica de la matemática. La matemática no era para ellos más que el desarrollo de definiciones y axiomas puramente intelectuales, y forzosamente debía aparecerles como algo misterioso e inexplicable esa coincidencia de las nociones matemáticas analíticas con la percepción sensible. Pero si nos fijamos bien en el carácter de las nociones y de las demostraciones matemáticas, veremos que en realidad no son analíticas, sino sintéticas. Recordemos la diferencia establecida entre análisis y síntesis. Análisis es un acto de nuestra ra-

zón, que consiste en sacar de una noción uno o varios de los elementos contenidos en ella. Para hacer esa operación no necesito mirar, oír, tocar; en una palabra, no necesito recibir nada por los sentidos; tampoco necesitamos sustituir los sentidos por la imaginación y representarnos un objeto como si lo viéramos, oyéramos o tocáramos. Basta para llevar a cabo un análisis que yo haga lo que se llama un razonamiento o raciocinio, es decir, que saque automáticamente, por decirlo así, de una proposición mayor otra más pequeña contenida en ella, como cuando digo: todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal. En cambio, una síntesis es un acto de percepción sensible. Para pensar en unión dos cosas distintas, necesito verlas, oírlas, tocarlas juntas; necesito percibirlas juntas, o a lo menos imaginarlas juntas, como si las percibiera.

Pues bien, examinemos ahora algún principio o axioma matemático, por ejemplo, el de que entre dos puntos la línea recta es la más corta. ¿Adquiero yo acaso esta verdad por deducción y silogismo, hallando la propiedad citada contenida en el concepto de recta? En modo alguno. El concepto de recta es puramente cualitativo. Señala y expresa la *diferente cualidad* de la recta y de la curva; pero nada dice de su *cantidad*, de su longitud respectiva. La verdad de ese axioma penetra en mí por los sentidos. Si en un papel trazo una recta y una curva entre dos puntos, entonces veo, percibo que la curva es más larga que la recta; y si no pinto la figura en papel alguno, la pintaré en mi imaginación, que es lo mismo. Veamos otro ejemplo que pone el mismo Kant. Sea la proposición $7+5 = 12$. Parece a primera vista analítica, obtenida por pura deducción del concepto de la suma de $7+5$. Probad, sin embargo, a construir un silogismo que dé 12 como conclusión, y veréis cómo es imposible hacerlo correctamente. En efecto, el concepto de la suma de $7+5$ no contiene nada más que la indicación de una operación que es preciso realizar, la de unir, juntar ambos números en uno. Pero cuál sea ese número, ello se sabrá cuando se haya hecho la operación. ¿Qué quiere decir esto de *hacer una operación?* Simplemente acudir a la percepción sensible, contando con los dedos, contando con bolas, con puntos o con los sustitutos que la memoria y una larga práctica nos hayan proporcionado. La percepción sensible, sea que realmente la uti-

licemos o que la reemplacemos, lo cual es más frecuente, por una percepción imaginada, es la que hace la operación, es la que hace la síntesis.

Examinemos ahora los tipos más frecuentes de demostración de los teoremas geométricos. Veremos también que en el fondo se apoyan sobre la percepción sensible imaginada. En primer lugar, tenemos la demostración por superposición de figuras. Ésta sería evidentemente imposible sin imaginar y representarse la figura como si se estuviera viendo, y realmente se reduce a hacer *ver* que las dos figuras a comparar son tales como se decía que eran. Otras demostraciones se llevan a cabo por el procedimiento que consiste en trazar en la figura alguna línea que descubre en seguida la evidencia del teorema. Esta evidencia es el momento final a que tratan de conducirnos todas las demostraciones matemáticas, y adquirir la evidencia no es solamente adquirir la convicción de la ausencia de contradicción; es más aún: es, como la misma palabra lo indica en su raíz, ve, percibir la realidad de la relación que se establece. Kant expresaba el carácter sintético de la matemática en una sencilla fórmula, cuyo sentido no ofrecerá ahora para nosotros dificultad alguna. Decía: la matemática es un conocimiento que no procede por conceptos, sino por construcción de conceptos.

Contradicción aparente: síntesis «a priori»

Pero si la matemática es, en sus fundamentos por lo menos, un conocimiento sintético, si en efecto se apoya y sostiene en percepciones sensibles reales o imaginadas, entonces, ¿cómo puede tener un valor universal y necesario? ¿Cómo es posible que sea *a priori* independiente de toda percepción? Parece que todo cuanto hemos dicho de la matemática es una pura burla. Por un lado afirmamos que es un conocimiento universal y necesario, el más universal y necesario de todos; por lo tanto, afirmamos *a priori*, que no se funda en la percepción sensible. Pero por otro lado, hemos demostrado minuciosamente que es sintético, y se apoya, en último término, en percepción sensible, real o imaginada. Esto es contradecirse.

Efectivamente es contradecirse. Por lo menos parece ser así. Y lo más grave del caso es que esta contradicción, aparente al menos, constituye la esencia misma del conocimiento matemático. En efecto, de que el conocimiento matemático se funda y apoya en percepción, de ello no cabe la menor duda. Acabamos de verlo ampliamente. Pero tampoco cabe la menor duda de que la matemática es *a priori*, de que se adelanta a nuestro conocimiento de la realidad objetiva y lo condiciona. Ya vimos cómo en la física las leyes de la reflexión no pudieron ser conocidas sin previa matemática. Pero más vulgarmente, ¿no estamos todos convencidos de que la verdad de los teoremas matemáticos es el guía más seguro que tenemos para desenvolvernos dentro de lo real? Cuando decimos de un objeto que es un cubo, una esfera, un cilindro o una pirámide, ¿sería posible que lo dijéramos si previamente no supiéramos ya lo que es un cubo, una esfera, un cilindro, una pirámide? Y generalizando más, ¿podríamos acaso dar una descripción exacta de una realidad material si no dispusiéramos previamente de los conceptos matemáticos para determinar la figura, el número, etc.? Y generalizando aún más, ¿no estamos convencidos de que los conceptos matemáticos son la base misma, el fondo último de la realidad, de tal suerte que no acertamos ni a concebir siquiera que algo exista sin que tenga una forma, y, por tanto, sin que corresponda a un concepto matemático? Hasta tal punto pensamos así, que Descartes no vaciló en hacer de la extensión la única realidad material.

Pero la contemplación misma de la contradicción expuesta nos pone ya en camino de resolverla. Hemos de convencernos, ante todo, de que no es posible resolverla sacrificando uno de los dos términos contradictorios. Si sacrificamos la concepción sintética de la matemática, en primer lugar falseamos el carácter verdadero de esta ciencia, y en segundo lugar nos sumimos en las dificultades metafísicas que acarrea la opuesta concepción, la analítica, porque entonces la compenetración de la matemática con la realidad se alza a la categoría de un misterio. Pero tampoco podemos sacrificar el apriorismo, pues ¿quién osará escatimar verdad, vigencia y carácter científico a la matemática? Es preciso, pues, que nos veamos bien sujetos, bien cogidos entre las dos

exigencias opuestas: apriorismo y percepción. Es preciso que nos penetremos bien de que la solución de la contradicción deberá forzosamente responder a ambas y no sacrificar ninguna. Cualquier solución que sacrificare una de ellas sería inaceptable, sería una ausencia de solución.

Solución: la intuición pura

Pero esa solución está cayendo en nuestras manos como fruta madura. Sabemos, por un lado, que la matemática es *a priori*. Sabemos, por otro, que es sintética y se funda en percepción. Pues entonces no tiene más remedio que haber una percepción *a priori* como fundamento de la matemática.

Esta solución habrá, sin duda, producido en el lector un cierto desencanto. Parecerá, o demasiado simplista para significar algo más que la unión de dos meras palabras, o demasiado absurda y contradictoria para servir de clave a tan magno problema. Será necesario desarrollarla y explicarla y, sobre todo, enseñarla. Pero antes creo que es conveniente ya introducir una leve modificación en la terminología que hasta ahora vengo empleando. No es que el problema exija en lo más mínimo esa modificación terminológica; pero creo llegado el momento de indicar, sin peligro de confusión y error, algunos términos propios de la crítica kantiana. En lugar de percepción, dice muchas veces Kant, sobre todo en este problema, intuición. Y en lugar de *a priori* usa el adjetivo: *puro*. La solución, pues, que propone para el problema de la matemática puede formularse así: la matemática se funda en una intuición pura. Si en lo sucesivo uso yo la voz intuición, será también en el sentido de percepción, y de igual modo la palabra puro significará *a priori*, es decir, anterior en derecho a la percepción o intuición.

Volvamos ahora al examen detenido de la solución propuesta. Ante todo exige aclaración en dos puntos. Primer punto: hablar de intuición o percepción pura *a priori*, implica que hay dos clases de intuición, una que es *a priori* o pura, y otra que es *a posteriori* o empírica; una, pues, que no necesita el vehículo de los sentidos, y otra que necesita y requiere forzosamente

ese vehículo. Segundo punto, que se deriva del primero: si hay esa intuición pura, distinta de la empírica, ¿cuál es? Señálese y demuéstrese luego que efectivamente es intuición y que efectivamente es pura y *a priori*.

El espacio es intuición, no concepto

Volvamos ahora a la matemática, y consideremos de nuevo esas figuras que el geómetra construye dibujándolas en un papel o sólo en su imaginación. Hay algo que diferencia fundamentalmente esas figuras de las que encontramos en los objetos reales de la intuición o percepción empírica, y es que estas últimas están indisolublemente unidas a los objetos mismos, mientras que las figuras de la geometría no son figuras de tal o cual objeto real, sino figuras solamente, figuras en general. He aquí una piedra tallada que van a poner los albañiles sobre los cimientos de una casa. Si me fijo sólo en el espacio que ocupa la piedra, tendré la figura geométrica, un cubo, acaso, o un cilindro, pero ya no tendré la piedra. Para obtener la figura geométrica he necesitado suprimir la piedra, suprimir el objeto y quedarme sólo con el espacio por él ocupado. ¿En qué consiste, pues, la figura geométrica? Solamente en espacio. La figura geométrica es un pedazo de espacio. Sin espacio no hay figura geométrica, y sin figura geométrica no hay geometría. Sin espacio, pues, no hay geometría. La base, la condición indispensable de la geometría, es el espacio. La geometría es la ciencia del espacio; sus principios, axiomas, sus postulados, son propiedades del espacio.

El espacio, empero, se intuye, se percibe; no es el resultado de una definición, sino el objeto de una intuición. Veamos claramente esto. En primer lugar, si el espacio no fuere una intuición, no se comprendería en manera alguna el carácter sintético de la geometría. Los axiomas, como el de que entre dos puntos la línea más corta es la recta; los postulados, como el de que por un punto no puede trazarse más que una paralela a una recta dada; las demostraciones por superposición y construcción no existirían en la matemática, y todo se deduciría analíticamente del concepto definido del espa-

cio. Mas el espacio no es definido, sino supuesto, sin definición, por la geometría, por tanto, como intuición.

Pero además, si consideramos directamente el espacio, hallaremos en él otros caracteres que lo califican como intuición o percepción. Distínguese la intuición del concepto en que la intuición es intuición de un solo objeto, y en ella sólo un objeto singular es aprehendido, mientras que el concepto es la unión en un grupo de muchos y varios objetos singulares. Por eso el concepto exige definición, es decir, que se señale de alguna manera cuáles son los varios objetos comprendidos en él, mientras que la intuición o percepción no admite definición alguna por su carácter singular e inmediato. Por mucho que me esfuerce en explicar a un ciego lo que es el color azul, nunca podré conseguirlo; en cambio, con un hombre sano de la vista, no necesito ni intentarlo siquiera. Ahora bien, el espacio no es la unidad de muchos espacios, sino la intuición de un solo espacio. Cada figura geométrica particular no es un espacio, sino un pedazo del espacio único, una parte de él. Representémonos una recta de determinada longitud. Podemos indefinidamente prolongarla. De igual manera un volumen cualquiera puede encerrarse dentro de un volumen mayor como parte de éste. Dos volúmenes separados por un trozo de espacio pueden también encerrarse dentro de un volumen que los comprenda a ambos. En todos los casos considero geométricamente el espacio como algo único y las figuras en él como trozos o partes de ese espacio único. Intentar definirlo es tan imposible como intentar definir el color azul, porque ambos son intuiciones, es decir, referencias inmediatas a un objeto único.

Para mostrar con más evidencia el carácter intuitivo del espacio, hace Kant dos observaciones, que voy a reproducir. Es la primera, que hay en la geometría figuras totalmente idénticas, y que, sin embargo, no pueden superponerse. Sea, por ejemplo, una esfera, el globo terráqueo. Dibujemos en ella dos triángulos esféricos, formados por dos meridianos, con un arco del ecuador por base común. Pues bien; estos dos triángulos esféricos son totalmente iguales, tanto en sus ángulos como en sus lados, y sin embargo, es imposible superponerlos haciendo que uno de ellos gire sobre la base común. La otra observación, más vulgar y corriente, es simple-

mente lo que llamamos en nuestro cuerpo izquierda y derecha. ¿Cabe algo más idéntico que la reproducción de nuestra figura en un espejo? Sin embargo, no pueden superponerse. La mano derecha del espejo es mi izquierda, y la izquierda mi derecha. El guante de la mano derecha no sirve para la izquierda, por muy idénticas que se supongan ambas manos. ¿Qué quiere decir todo esto sino que el espacio es siempre, en todo caso, intuido y percibido, no definido y determinado en concepto?

El espacio, por tanto, es una intuición, y como tal intuición sirve de fundamento a las síntesis geométricas. Todas las intuiciones en que vimos apoyarse las definiciones y los axiomas geométricos no son sino partes de la intuición del espacio único de la geometría.

El espacio es intuición pura «a priori»

Réstanos ahora demostrar que esa intuición es pura, es decir, *a priori*, independiente de toda percepción empírica. Aquí parece que van a faltarnos las fuerzas. El propósito, en efecto, es aparentemente irrealizable. ¿Cómo va a demostrar nadie que el espacio que yo veo, de que yo me siento rodeado por todas partes, no es una noción que yo obtengo precisamente de verlo y sentirlo? Mas fijémonos bien: ciertamente, yo veo y siento un contorno, objetos extensos, con figura y magnitud. Pero al mismo tiempo que veo y percibo este contorno, estos objetos extensos, afirmo también que todos ellos están contenidos en un espacio más amplio, en un espacio infinito, que se extiende arriba, abajo, a derecha y a izquierda, sin límites algunos. Éste es el espacio de que se trata y no los objetos extensos que tengo a mi vera. Y este espacio infinito, ¿lo percibo yo por los sentidos? Cuando hablamos del espacio geométrico, no nos referimos en manera alguna a este breve espacio consuetudinario que rodea nuestra pequeñez municipal y hasta nacional y humana, si se quiere. Nos referimos al universal e infinito espacio que contiene mundos y mundos sin que sea posible fijarle límites. ¿Qué órganos sensibles, de qué ente milagroso podrían percibir este espacio? Para percibirlo fuera necesario limitarlo. Mas no podemos limitarlo sin que inmediatamente lo

veamos prolongarse del lado allá del límite, en otro infinito.

Consideremos la cuestión desde otro punto de vista, y llegaremos a la misma conclusión. Intentemos, por un momento, concebir que no hay espacio. ¿Lo conseguimos? En manera alguna. Pero examinemos lo que en realidad hemos hecho al intentar suprimir el espacio. Hemos suprimido los objetos que había en él. Esto sí podemos hacerlo cómodamente. Podemos, pues, pensar el espacio sin objetos, pero no los objetos sin espacio. Evidentemente el espacio es condición de los objetos, mas no los objetos condición del espacio. Es decir, el espacio es *a priori*.

Por último, estrechemos aún más la cuestión y planteémosla cruelmente, con toda saña. Se trata de mostrar que el espacio no proviene de la percepción empírica. Pues bien; ¿qué es percepción empírica? Una relación inmediata entre mí y algo distinto de mí, exterior a mí. Y esta relación entre mí y la cosa, ¿no supone ya un lugar del espacio en donde estoy yo y otro en donde está la cosa? La relación del sujeto percipiente con el objeto percibido que ha de darse manifiestamente en toda percepción empírica, ¿no supone ya, como ineludible condición para que se realice, la extensión y el espacio? Así, pues, se tornan y cambian los papeles, y ahora el espacio no sólo aparece independiente de la percepción empírica, sino que esta misma no puede darse ni fundarse más que en el espacio y por el espacio. No solamente el espacio es *a priori*, sino que es la primera condición de toda percepción empírica posible.

Recapitulemos brevemente lo ganado hasta ahora. La matemática nos mostró su carácter sintético; vimos que se apoya toda ella en intuición, en percepción. Mas por otra parte, el valor de la matemática es universal y necesario; la matemática es un conocimiento *a priori*. Luego es forzoso que tenga por fundamento una intuición pura, una intuición *a priori*. ¿Cuál es esta intuición? El espacio, para la geometría. Examinemos esto que llamamos espacio, y mostramos su carácter de intuición primero, de intuición *a priori* después. El espacio, considerado como intuición pura, resuelve, pues, el problema crítico de la matemática. Esta ciencia es posible porque se funda en el espacio, el cual, por su ca-

rácter a un tiempo intuitivo y *a priori*, da valor y legitimidad a los juicios sintéticos universales y necesarios de la geometría.

Pero al mismo tiempo queda también resuelto el otro problema, frente al cual hubieron de rendirse los metafísicos anteriores a Kant, el de la maravillosa compenetración de la geometría con la realidad. No hay verdaderamente tal maravilla. La intuición pura del espacio, al mismo tiempo que es el fundamento de la posibilidad de la geometría, es también, como acabamos de ver, el fundamento de la posibilidad de toda percepción empírica, cualquiera que sea. La realidad y la geometría concuerdan, pues, porque tienen el mismo fundamento: el espacio infinito. Las cosas que percibimos, las percibimos en el espacio; sin éste no podríamos ni percibirlas siquiera. Las determinaciones que científicamente hagamos del espacio valdrán, pues, para todas las cosas, ya que éstas están todas en el espacio y no pueden estar más que en él. En lo que a la geometría se refiere, queda así resuelto el problema de su posibilidad como ciencia sintética *a priori* y de su validez objetiva y universal.

La aritmética: el tiempo

Resta aún la aritmética. Sobre ésta pocas palabras bastarán. El problema se plantea exactamente en los mismos términos que el de la geometría, y con iguales métodos se resuelve. Una intuición ha de estar a la base de la aritmética, ya que los juicios de esta ciencia son sintéticos. Esa intuición ha de ser *a priori*, ya que esos juicios sintéticos son, a pesar de sintéticos, universales y necesarios. La apetecida intuición pura es aquí el tiempo. El tiempo, como el espacio, es intuición y no concepto. Cuando en uno o varios objetos reales, que considero sucesivamente en serie, prescindo de los objetos mismos, me queda sólo el número, es decir, la sucesión de momentos. Cuando en la serie de los acontecimientos prescindo de los acontecimientos mismos, me queda sólo la serie sucesiva. A esa sucesión llamamos tiempo. La serie sucesiva, objeto de la aritmética, es un pedazo del sucederse, es un trozo de tiempo. La base y condición indispensable de la aritmética es el

tiempo, y sus principios, sus axiomas, sus postulados son propiedades del tiempo, de la sucesión.

Como el espacio, el tiempo no es definido, sino supuesto por la aritmética. El sistema y el método para establecer series puede variar cuanto se quiera y ser objeto de definición; pero la serie misma, la pura sucesión irreversible, ésa no es definida, sino intuida, sentida inmediatamente en el fluir incesante de la consciencia. Como el espacio, es el tiempo, infinito; todo trozo y momento del tiempo, por amplio que sea, fue precedido y será seguido por más tiempo.

Y si, como el espacio, es el tiempo intuición, también es, como el espacio, intuición pura *a priori*. El tiempo que siento e intuyo en el fluir cuotidiano de la vida, lo considero incluso en el tiempo infinito, en lo que llamamos la eternidad. Ésta nadie puede percibirla por los sentidos. Intentemos suprimir el tiempo. Imposible. Pero en cambio podemos muy bien imaginar la sucesión sin sucesos, el tiempo pasando y pasando sin que nada ocurra, la eternidad inmóvil. Por último, del mismo modo que el espacio se nos reveló como la condición de toda intuición empírica, el tiempo asimismo se manifiesta como la condición de toda percepción sucesiva o simultánea. No solamente el tiempo, como el espacio, es *a priori*, sino que sin suponerlo previamente, no es posible comprender la posibilidad de una sucesión cualquiera.

Así, pues, como el espacio en la geometría, el tiempo es en la aritmética el fundamento que hace posibles y válidos los juicios sintéticos *a priori* de esta ciencia. Queda aquí explicada, del mismo modo que en la geometría, la maravillosa congruencia de la aritmética con la realidad. La intuición pura del tiempo es al mismo tiempo condición fundamental de la aritmética y condición fundamental de todo suceder.

Superioridad del tiempo

Pero desde un cierto punto de vista, el tiempo se distingue esencialmente del espacio, y en cierto modo absorbe al espacio. Efectivamente, consideremos algunos sucesos reales de nuestra consciencia, como, por ejemplo, una emoción, un deseo, una resolución. Yo percibo

evidentemente mi emoción, mi deseo, mi resolución, simultáneamente con otras percepciones o sucesivamente, es decir, en el tiempo, mas no en el espacio. Mi emoción, mi deseo, mi resolución no ocupan lugar ni están en un sitio; pero sí son un momento del tiempo, están en el tiempo, duran, en una palabra. Hay, pues, percepciones, hay intuiciones condicionadas por el tiempo y reales en él, mas no condicionadas por el espacio, no reales en el espacio. Ahora bien: ¿Podrá decirse que otro tanto ocurre con el espacio? ¿Podrá decirse que también hay percepciones e intuiciones reales en el espacio y no en el tiempo? No podrá decirse. Toda percepción empírica de un objeto en el espacio, por ejemplo, la percepción de una rosa, tiene como dos facetas. Por un lado es la rosa, con su forma; la rosa pendiente del tallo en el frágil arbusto; en una palabra, la rosa en el espacio frente a mí. Pero, por otra parte, mi visión o percepción de la rosa sucede en mi conciencia, es un momento de mi vida tras otros y con otros; ocupa un puesto en el sucederse del tiempo. La percepción de la rosa está condicionada a la vez por el espacio y por el tiempo. Yo no puedo percibirla como no esté realmente frente a mí; pero tampoco puedo percibirla sin percibirla, es decir, sin que ello sea un suceso, un momento en el flujo temporal de mi vida. En cambio, un dolor mío, una emoción mía, son cosas que percibo sin que ellas estén frente a mí en lugar alguno. En resumen, si todas las percepciones empíricas las dividimos en internas cuando no se refieren a objeto material alguno, y en externas cuando se refieren a objetos materiales, podrá decirse que el tiempo es condición de unas y otras; pero que el espacio es condición sólo de las externas. Llamemos sensibilidad a esta peculiar facultad que poseemos de percibir cosas y de darnos cuenta de que las percibimos. Pues bien, el tiempo será la condición de la sensibilidad toda, tanto interna como externa; pero el espacio, en cambio, será sólo la condición de la sensibilidad externa.

El movimiento

De esta peculiar relación entre el tiempo y el espacio se derivan consecuencias muy importantes para el conocimiento. En primer lugar se deriva el movimiento. Yo percibo un objeto. Este objeto, para ser percibido, debe ocupar un lugar en el espacio. Vuelvo a percibir este objeto nuevamente. ¿Qué ha ocurrido? Ha ocurrido que he tenido del objeto dos percepciones. Pero de un objeto no pueden tenerse dos percepciones simultáneas; luego esas percepciones han sido sucesivas; quiere decir que ha transcurrido tiempo. Ahora bien, si el objeto, al percibirlo yo por segunda vez, se halla en el mismo lugar en que se hallaba, entonces a las dos percepciones que he tenido de él no corresponden dos lugares en el espacio, y digo que el objeto ha permanecido quieto. Pero si en mi segunda percepción encuentro el objeto en otro lugar que en la primera, entonces digo que el objeto se ha movido. Movimiento no es, por tanto, más que una correspondencia exacta entre dos intuiciones y dos lugares; quietud es la correspondencia entre dos percepciones y un solo lugar.

Mas ¿cómo puedo yo, en el espacio infinito y sin límites, distinguir de lugares? Solamente por relación a percepciones de objetos que considero quietos. Ahora bien, tanto para considerar objetos como quietos, cuanto para considerarlos como en movimiento, necesito referirme siempre a otros objetos fronteros. Por tanto, el concepto de movimiento no tiene cabida en la matemática pura. El concepto de movimiento implica algo más que el tiempo y el espacio vacíos: implica el tiempo y el espacio llenos de objetos reales. El concepto de movimiento es el lazo de unión entre la matemática y la física. La mecánica general es el preludio de la física matemática.

La geometría analítica

Pero la relación del espacio con el tiempo da lugar a otra consecuencia muy interesante y que sirve de confirmación a la tesis general de este capítulo. He aquí esa consecuencia. Si, en efecto, el tiempo es condición

de toda percepción en general, sea interna, sea externa, y el espacio es condición sólo de las intuiciones externas, entonces deberá ser posible, en cierta manera, reducir el espacio a tiempo, la geometría a la aritmética. ¿Cómo será ello posible? Examinemos la intuición de una figura geométrica con relación al tiempo. Sea un triángulo. ¿Percibo yo en realidad el triángulo de un solo golpe en un solo momento del tiempo? No, sino que mi percepción del triángulo puede resolverse en una multitud de percepciones de las partes, de los puntos del triángulo. Estas pequeñas percepciones cuyo conjunto es la percepción total del triángulo, son sucesivas, es decir, forman una serie en el tiempo. Esta serie en el tiempo es exactamente equivalente al trozo de espacio que llamo triángulo. Pues bien, si yo encuentro un modo cómodo y fácil de determinar esa serie temporal correspondiente a la figura espacial, habré realizado la versión de la geometría en aritmética.

Ahora bien, las figuras planas tienen dos dimensiones. Cada punto de ellas, por lo tanto, podrá pertenecer a dos series de percepciones en el tiempo; una serie será la que se reproduzca si empiezo percibiendo los puntos de la figura, por ejemplo, de izquierda a derecha, en sentido horizontal. Hagamos esta operación, y obtendremos una primera determinación aritmética de todos los puntos de la figura. Terminada ésta, volvamos ahora a percibir la figura, punto tras punto, en la otra dirección perpendicular a la anterior. Obtendremos así otra determinación aritmética de los puntos de la figura. Ahora bien, una y la misma figura ha sido la determinada en dos series temporales distintas. Si yo escribo la acuación de esas dos series, sólo una figura habrá que responda a esa ecuación: la figura misma que he reducido a tiempo, y podré indistintamente referirme a la figura o a su ecuación aritmética. Así, pues, la figura geométrica ha quedado total y fielmente traducida en números. La geometría se ha reducido a la aritmética. Si se tratara de volúmenes en vez de tratarse de figuras planas, haría las proyecciones en planos y luego en rectas. Pero el principio es idéntico. Así, pues, resulta realmente posible verter el espacio en tiempo. El lector ha reconocido aquí el principio de la geometría analítica, uno de los más grandes descubrimientos de Descartes.

Aún podrían indicarse más consecuencias, unas simplemente curiosas, otras realmente importantes, que se derivan de esta referencia del tiempo al espacio. Sin embargo, bastan las apuntadas para mostrar que estas dos intuiciones *a priori* son las condiciones fundamentales de la ciencia matemática y al mismo tiempo de la realidad misma. Estas dos intuiciones puras *a priori* no sólo hacen posible la matemática como ciencia sintética, sino que explican la posibilidad de que la matemática se aplique a las cosas, a los objetos, y pueda crear de ese modo la ciencia exacta de la naturaleza, la física. Permítaseme ahora detenerme unos instantes para explicar algunos términos que Kant introduce en esta parte de la Crítica, y para terminar luego con unas palabras sobre la significación de toda esta teoría de la intuición pura.

La forma en Aristóteles y en Kant

Hemos visto que el espacio y el tiempo son las condiciones de toda percepción empírica. No hay percepción externa posible como no sea en el espacio. Todo objeto material es, por lo tanto, una figura siempre. Esto quiere decir que forzosamente todos los objetos materiales tienen, al ser percibidos o intuidos, una figura externa, una forma. ¿Se exagera algo si se dice que toda percepción externa tiene la figura, tiene la forma del espacio? Por eso llama Kant al espacio forma de la intuición externa. De igual modo el tiempo es la forma de la intuición interna. Pero como ya hemos visto que el espacio es siempre percibido en sucesión, es decir, en una serie temporal de percepciones, podemos decir que el tiempo es la forma no sólo de la intuición interna, sino también de la externa.

La voz forma es empleada por Kant en un sentido llano y directo. Pierde aquella significación metafísica que le diera Aristóteles cuando la usó como sinónimo de esencia, es decir, de definición de la cosa. Hay aquí en presencia dos concepciones totalmente diferentes del conocimiento, y por ende de la realidad misma. Según Aristóteles, las cosas se definen indicando su finalidad, diciendo la función para que están dispuestas. Esto implica una idea del mundo como un ingente organismo

bien ajustado, en donde todas las partes concurren, cada cual merced a su función, a la realización de un cierto fin máximo y último. La definición de cada cosa, su esencia, su forma, depende de la idea total del ingente organismo. La definición de la cosa, la forma, es, pues, referente, no a la cosa misma, sino a su relación con las demás cosas y con el todo. Y si tenemos la idea del todo, en esta idea irá ya incluida la particular definición de cada cosa. Podremos, pues, por mero *análisis*, por medio de juicios analíticos deducir de ella su contenido, lo particular. Así el conocimiento se concibe como una exacta clasificación de órganos y funciones, porque la realidad se ha concebido como un ingente organismo de sustancias concordantes. La física pende de la metafísica.

Pero la ciencia del Renacimiento se ha construido sobre muy distintos supuestos. En lugar de la idea de finalidad, pone la idea de causalidad. Busca la causa, y no el fin de cada cosa. Sustituye el mecanismo al finalismo, y el mundo le aparece no como un organismo, sino como un sistema de cuerpos y de movimientos. Lo que define cada cosa no es ahora la función que desempeña, sino la relación causal. Las cosas son causas y efectos, cuando se las considera en relación con otras cosas; son figuras y números, cuando se consideran en sí mismas. Y Kant ha acertado a expresar esta nueva idea del mundo y del conocimiento, dando a la vieja palabra *forma* el significado derecho y llano de figura y número, de espacio y tiempo. Si la lógica de Aristóteles es lógica formal, analítica, la de Kant es sintética y real. Por eso, para Aristóteles, la forma es la idea de la función, y para Kant, la forma es el espacio y el tiempo.

Estética trascendental

A toda esta teoría del espacio y del tiempo, considerados como formas puras de la intuición, ha dado Kant el nombre de estética trascendental. Le ha dado este nombre, porque, efectivamente, los antiguos llamaban αἴσθησις a la sensación o percepción y *estética* a la teoría de las sensaciones y percepciones. Ahora bien, la teoría del espacio y del tiempo, considerados como for-

mas de la percepción, consiste, entre otras cosas, en demostrar que el espacio y el tiempo son las condiciones primeras de toda percepción en general. Puede, por lo tanto, y debe llamarse *estética.* Pero Kant ha añadido a este nombre el adjetivo de trascendental. Esto es muy importante. ¿Qué significa trascendental? ¿Por qué la estética es trascendental?

Las palabras *trascendental* y *trascendente* vuelven con muchísima frecuencia en el vocabulario kantiano. Conviene, ante todo, que fijemos su significado. En la filosofía, lo trascendente se opone a lo inmanente. Inmanente es lo que está en una cosa; trascendente es lo que está fuera de esa cosa. Así, por ejemplo, si consideramos un fenómeno y su causa mecánica, la causa y el efecto son cosas distintas, y diremos que la causa no es inmanente en el efecto, sino trascendente. Otro ejemplo: los teólogos suelen distinguir dos conceptos de Dios, uno inmanente y otro trascendente. Cuando se considera que Dios es la causa, el creador del mundo, sin confundirse con el mundo mismo, entonces el concepto de Dios es trascendente, porque se halla fuera del mundo. En cambio, cuando se considera —como hace el panteísmo— que Dios y el mundo son una misma cosa, que Dios no crea al mundo desde fuera, sino que todo lo que existe existe por sí mismo y lleva su causa primera dentro de sí mismo, entonces el concepto de Dios es inmanente.

Ahora bien, consideremos la relación entre el conocimiento y su objeto. Cuando nosotros conocemos un objeto, afirmamos acerca de él un cierto número de propiedades. Decimos que estas propiedades pertenecen al objeto. Pero como ese objeto y sus propiedades no son, inmediatamente considerados, más que una representación de la mente, una suma, un arreglo de impresiones, cabe la duda de si las propiedades que constituyen mi conocimiento del objeto pertenecen realmente a ese objeto o no pertenecen más que a mi conocimiento. Supongamos que decidimos que esas propiedades pertenecen sólo a mi conocimiento; entonces podremos decir que son inmanentes a mi conocimiento. Supongamos, en cambio, que decidimos que esas propiedades son pertenecientes al objeto mismo, al objeto en sí, aparte de que yo lo conozca o no lo conozca; entonces podremos decir que son trascendentes de mi conocimiento. Así,

por ejemplo, a todos los objetos les atribuimos la propiedad de ser extensos, de ocupar un lugar en el espacio. Mas puede preguntarse: ese espacio, esa extensión de los objetos, ¿es realmente perteneciente a ellos, o no será, más bien, una condición subjetiva, ineludible, del conocimiento? Si decidimos que el espacio y el tiempo pertenecen realmente a los objetos en sí mismos, entonces podremos decir que el espacio y el tiempo trascienden de mi conocimiento, son trascendentes con relación a mi conocimiento. Si decidimos, en cambio, que el espacio y el tiempo no pertenecen más que a mi conocimiento, sin que podamos nunca averiguar si son o no propiedades de los objetos mismos, entonces diremos que el espacio y el tiempo se hallan *dentro* de mi conocimiento, son inmanentes a él.

Pero es posible una tercera posición, que consiste simplemente en mantener *la objetividad del conocimiento*, es decir, que las cosas son en cuanto que las conocemos o podemos conocerlas; pero que lo que no conocemos ni podemos conocer —percibir o inferir regularmente de lo percibido— no es. De suerte que las propiedades de un objeto pertenecen al objeto, porque pertenecen al conocimiento que de él tenemos; y pertenecen al conocimiento que de él tenemos, porque pertenecen al objeto. Algo que no se halle en condiciones de ser conocido, no es, no tiene realidad científica alguna. Así el espacio pertenece a las cosas, porque es condición del conocimiento de ellas; y es condición del conocimiento de las cosas, porque les pertenece. No hay diferencia ni distinción posible entre ser y ser conocido.

Pero entonces ya no nos pueden servir los adjetivos trascendente e inmanente. En efecto, decir de una propiedad de las cosas, como v. gr., el espacio, que es trascendente, valdría tanto como afirmar que el espacio pertenece a las cosas en sí mismas, independientemente de nuestro conocimiento; pero acabamos de decir que *no hay* cosas independientemente de nuestro conocimiento. Mas, por otra parte, afirmar que el espacio es inmanente a nuestro conocimiento, valdría tanto como sostener que pertenece *sólo* a nuestro conocimiento y no a las cosas; y ello implicaría que admitiésemos que las cosas pueden ser de distinto modo del que las conocemos. Necesitamos, pues, un término que signifique a la vez la relación con el conocimiento y con las cosas, que

exprese la identidad entre el conocimiento y el objeto; un término, pues, que, aplicado a una propiedad, signifique que esta propiedad pertenece igualmente al conocimiento y a los objetos. Este término es el de *trascendental.*

Estética trascendental es, pues, la teoría del espacio y del tiempo como condiciones de la percepción y a la vez del conocimiento matemático. El espacio y el tiempo serían trascendentes si fuesen condiciones del objeto sensible; serían inmanentes si fuesen condiciones de nuestra facultad de percibir objetos. Mas calificados de trascendentales, son considerados a la vez como condiciones del objeto y del conocimiento matemático.

El psicologismo

Este significado tan llano de la palabra trascendental, si se hubiese tenido siempre en cuenta, hubiera evitado los graves y frecuentes errores que se cometen en la inteligencia de esta parte de la crítica. Todos estos errores arrancan de una fuente común, el creer que la estética trascendental sostiene la tesis de que el espacio y el tiempo son innatos en el hombre, son formas subjetivas de la facultad psíquica de percibir. Esta interpretación estaba ciertamente preparada y como obligada por la naturaleza de los temas tratados en la filosofía anterior a Kant. En efecto, Locke, al hacer, en su famoso *Ensayo sobre el entendimiento humano*, un análisis del origen psicológico de todas las nociones mentales, distinguió en los objetos dos clases de propiedades. Por un lado, aquellas que no pertenecen a los objetos mismos, sino a la peculiar manera que tenemos de percibirlos, v. gr., el color, el sabor, el sonido, la temperatura. Por otro lado, aquellas que pertenecen a los objetos mismos, como la extensión, es decir, el espacio, el tiempo, el número, la impenetrabilidad. El color no es algo que esté en la cosa misma, sino sólo una manera subjetiva de reaccionar los órganos sensitivos. Así ocurre que hay enfermedades que ciegan sólo para algunos colores o que confunden unos colores con otros. De igual modo el sonido, en realidad, es sólo un número mayor o menor de vibraciones más o menos amplias de los cuerpos. La temperatura es, en alto grado, un

fenómeno subjetivo. Una y la misma agua es fría para mi mano derecha, caliente para la izquierda. Así, pues, cuando atribuyo a los cuerpos mismos color, sabor, sonido, les atribuyo cualidades que no tienen en verdad, cualidades que no son suyas, cualidades que me figuro están en ellos, sin estarlo. Por eso se llaman secundarias o subjetivas. Pero en cambio, la extensión, la forma, la impenetrabilidad, esas son propiedades de los cuerpos que yo no puedo fingirles y atribuirles, pues si ellas no fueran más que sensaciones subjetivas mías, los cuerpos no existirían en realidad, pues esas cualidades primarias son tales que sin ellas no se concibe la realidad objetiva.

Esta distinción de Locke correspondía, en cierta manera, a la filosofía de Descartes, para quien, en la materia, nada era real más que la extensión. Correspondía también al viejo filósofo presocrático Demócrito, para quien lo único real y verdadero eran los átomos o corpúsculos indivisibles de la materia.

Mas en este camino de la investigación psicológica, no había motivo alguno para detenerse y quedarse en la distinción de cualidades primarias y secundarias. La extensión misma y sus modos son también otras sensaciones tan subjetivas y particulares como las de color o de sonido. La sensación de que los cuerpos son extensos, proviene de una compleja y larga asociación de sensaciones táctiles y musculares con sensaciones de color y de temperatura. Ya Berkeley, sucesor inmediato de Locke en la cadena del empirismo inglés, sostuvo esta teoría y declaró que toda la realidad del mundo exterior se resuelve en sensación, llamando a su filosofía inmaterialismo. Durante el siglo XVIII instituyéronse minuciosas e interesantes observaciones psicológicas. El fisiólogo y psicólogo inglés Cheselden hizo algunos experimentos sobre ciegos de nacimiento para averiguar el mecanismo psíquico que origina la sensación de espacio. Más tarde el alemán Tetens trató ampliamente de estos asuntos. Kant conocía bien todas estas tentativas para explicar el origen psicológico del espacio y buscar las sensaciones que engendran en nosotros esa representación de lo extenso; las conocía, y las cita en diferentes lugares. Después de muerto Kant, Helmholtz ha hecho interesantísimos descubrimientos ópticos y ha puesto el origen de la sensación de espacio

en íntima relación con las sensaciones musculares y de movimiento que llevamos a cabo en la visión. Cualquier manual de psicología contemporáneo contiene el relato de estos experimentos y de muchos otros fenómenos curiosos e interesantes en este respecto.

Ante estos avances de la psicología de los sentidos, podría creerse que la teoría kantiana del apriorismo del espacio y del tiempo está en contradicción con los resultados experimentales de la ciencia psicológica.

En efecto, si el espacio y el tiempo son representaciones adquiridas por un proceso psíquico, complejo, de sensaciones que se asocian, ¿cómo puede sostenerse el carácter *a priori*, *innato*, de esas nociones? Es muy frecuente oír y leer, dirigido contra Kant, el argumento de que ese apriorismo del espacio y del tiempo es un resto escolástico de vieja y caduca psicología. Con este apriorismo cae, empero, todo el andamiaje de la crítica. Y el positivismo triunfa, mostrando cómo los adelantos de la psicología moderna, de la psicología fisiológica y experimental, de la psicología positiva, echan por tierra las especulaciones kantianas, inútiles verbalismos de una época de psicología metafísica introspectiva.

Pero este triunfo del positivismo sería, efectivamente, glorioso, y esos argumentos serían valederos, si no fueran todos ellos golpes en el vacío, ataques a un enemigo que no existe, críticas a una teoría que Kant nunca ha sostenido. Kant no ha defendido nunca el innatismo, como tampoco el empirismo del espacio y del tiempo. El problema de cómo en el cerebro humano se fragua la representación del espacio, no ha sido tratado —y mucho menos resuelto— en la Estética trascendental. La Estética trascendental no es un capítulo de psicología: es un tratado de lógica. La diferencia es esencial, y Kant la ha trazado manifiestamente, aunque sea inevitable, sobre todo en una concepción nueva, cierta mezcla de términos de ambas disciplinas, que puede originar confusión.

Lógica y psicología

Esa diferencia o distinción esencialísima entre el punto de vista lógico y el punto de vista psicológico, la marca Kant, primero, terminológicamente, con el uso

de la voz *trascendental*, en el sentido que ya hemos expuesto. Pero además, la posición del problema de la crítica, ya explicada en el anterior capítulo, aleja toda duda sobre este punto. Kant no se propone averiguar cómo los conocimientos se originan en nuestro espíritu, sino cómo se originan lógicamente unos por otros. Su propósito no es descubrir el proceso genético de la psicología del conocer, sino el fundamento, lógicamente valedero, de las proposiciones del conocimiento científico. En multitud de lugares queda marcada esta distinción y separado el problema crítico del otro problema fisiológico de la formación de las representaciones. No más lejos que en las primeras líneas de la *Crítica de la razón pura* está hecha la separación. Empieza la *Crítica* con las siguientes palabras: «No cabe duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia...» Y pocas líneas después agrega: «Pero si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso se origina todo él de la experiencia.» Aquí se acentúa claramente la diferencia de los puntos de vista lógico y psicológico, en la distinción que implican las dos palabras: comienzo y origen. ¿Qué es, pues, el origen a distinción del comienzo?

La principal dificultad que pueda tener la inteligencia de la filosofía crítica estriba, sobre todo, en la confusión que suele hacerse entre origen y comienzo. Y esa confusión, que tan urgente es deshacer, culmina, por decirlo así, gráficamente, en el doble sentido que vulgarmente damos a la palabra «principio». Principio significa primeramente comienzo, el momento inicial de un proceso en el tiempo; la digestión principia con la masticación, y se desenvuelve luego en momentos sucesivos del tiempo. Pero principio significa también fundamento lógico; es la razón que explica un proceso y le da sentido, lo hace inteligible. Desde este otro punto de vista, el principio de la digestión no es ya la masticación, sino la transformación en sangre de los productos orgánicos ingeridos. Empleamos, pues, la palabra principio en dos significados muy distintos, cuando decimos que la masticación es el principio de la digestión y cuando decimos que la asimilación o incorporación de los alimentos es el principio de la digestión. Y no sólo son distintos los significados, sino hasta a veces opuestos en cierto sentido. Así la masticación, como principio o comienzo de

la digestión, es lo primero en el tiempo, mientras que la asimilación, como principio o fundamento lógico y razón de la digestión, es la última etapa de todo el proceso. En el segundo sentido, el principio de la digestión es su fin y su término. Ahora bien, si no nos limitamos a comprobar que la masticación es lo primero, y que la insalivación le sigue, que luego viene la deglutición, etc., sino que además nos preguntamos el porqué de de todo ese proceso digestivo, advertiremos entonces que todo va encaminado como intencionadamente hacia el término o fin, y que el proceso en general descansa *lógicamente* en su principio, esto es, en la asimilación; es decir, que el proceso descansa lógicamente en aquello que precisamente sobreviene al final. Lo último en el tiempo es lo primero en la jerarquía lógica. La asimilación de los alimentos es la condición lógica, ideal, de la digestión. Si no fuese necesario asimilar alimentos, no sería necesaria la digestión. La digestión no será, pues, posible como antes no supongamos la necesidad de asimilar alimentos. La *condición a priori* de la digestión es la necesidad de asimilar alimentos. Y este *a priori*, ¿significa acaso ahora innatismo, anterioridad en el tiempo o cosa alguna de este orden? Si decimos que la asimilación de los alimentos es el fundamento *a priori* de la digestión, ¿valdrá contra esta tesis la objeción de que esa asimilación es el momento postrero del proceso digestivo?

Hay que distinguir, y Kant distinguió muy bien, lo primero de hecho, el comienzo, y lo primero de derecho, el origen; el *quid facti* y el *quid juris*, como dicen los juristas. La razón de un hecho no es forzosamente anterior en el tiempo al hecho mismo. Y en esta distinción jurídica, que los juristas usan a diario en su disciplina, encontramos la posibilidad de deshacer el equívoco implícito en la palabra principio.

Principio significa principio de hecho, comienzo, y al mismo tiempo principio de derecho, fundamento. Pero no deben nunca confundirse ambos sentidos. El hecho de poseer una cosa no es el derecho a poseerla. Posesión no es propiedad. Y cuando los legisladores creen deber considerar la posesión como un justo título, como un derecho, lo manifiestan así, y en esta exigencia de que la posesión satisfaga a ciertas condiciones previas para poder convertirse en propiedad, va implícita y has-

ta explícita la idea de que posesión, por sí misma y sin esas condiciones, no sería justa y legítima, no sería propiedad.

De igual modo es preciso distinguir en el conocimiento los fundamentos de los comienzos. Si no tuviera el conocimiento fundamentos, si no tuviera más que comienzos, no sería conocimiento científico. Es posible, es seguro que la idea del cilindro tiene su origen empírico, su comienzo, en la contemplación de la forma de los árboles. Pero si no fuera en nosotros más que la copia, más o menos rectificada, de la forma de los árboles; si no tuviera más garantía de validez que esa; si careciese de fundamento y tuviese sólo su comienzo, su origen empírico, entonces nuestro conocimiento del cilindro no sería sino experiencia vaga, conocimiento vulgar, sin universalidad ni necesidad. Mas esa idea del cilindro que el hombre adquirió de ver árboles, he aquí ahora que penetra en una relación ideal con otras figuras; he aquí que en vez de decir: el cilindro es la forma de los árboles, digo: el cilindro es la figura engendrada por un paralelogramo que gira sobre uno de sus lados. ¿Qué me importa ya que la idea del cilindro me haya sido sugerida de hecho por la visión de los árboles? Ahora tengo, no ya su comienzo en mí, sino su fundamento legítimo, su título de propiedad, por decirlo así, y ya mi conocimiento del cilindro pierde su carácter de vaguedad e indecisión y se hace científico, preciso y necesario. ¿Cuál ha sido la condición de que el cilindro ascienda a ser conocimiento científico? No su comienzo, no mi visión de los árboles, sino su origen lógico, su fundamento, su definición.

A este aspecto del conocimiento, y sólo a éste, se refiere, pues, el problema de la crítica. En este sentido, y sólo en éste, afirma la aprioridad del espacio y del tiempo. Aunque el cilindro me lo haya sugerido la visión del árbol, aunque la esfera provenga de contemplar cantos rodados, nada de esto me puede contradecir cuando afirmo que el cilindro está engendrado por el paralelogramo y la esfera por el plano de media circunferencia. Y el plano, a su vez, digo que no puede ser sin la línea, que la condición *a priori* del plano es la línea; pero la condición *a priori* de la línea es el punto, y la condición *a priori* del punto es el espacio vacío, infinito y sin límites. El espacio es, pues, la con-

dición *a priori* de toda la geometría. Se me dirá, acaso, que el espacio es el resultado de complejas sensaciones táctiles y musculares, asociadas con otras visuales. Bien, esto puede ser cierto, esto es cierto. Pero con esto se me indica su comienzo de hecho, su formación en la consciencia, pero no su fundamento, su función lógica en la geometría.

Ahora bien, ese fundamento lógico es el que precisa un concepto para tener validez científica. ¿Y cuál es ese fundamento lógico del espacio y del tiempo? La geometría no tiene otro concepto lógicamente anterior al del espacio y en el que el espacio pueda fundarse. El espacio, que es el fundamento de todos los conceptos geométricos, carece él mismo de fundamento geométrico. Por eso es *a priori*. Su justificación, su título jurídico está en ser condición indispensable, en ser apoyo lógico y fundamento necesario para que los conceptos de punto, línea, superficie, volumen, etc., tengan sentido y sean inteligibles. Eso significa ser *a priori*. Aquello que, en la concatenación objetiva de las proposiciones científicas, no tiene otro fundamento que el ser ello mismo el fundamento último de los conceptos y la condición indispensable de la posibilidad del conocer, eso es *a priori*. Y en tal sentido, y sólo en él, son el espacio y el tiempo intuiciones puras *a priori* o formas de la sensibilidad.

Así, pues, como vemos, el apriorismo de la crítica no significa innatismo. La crítica no investiga la génesis en el tiempo de las nociones en nuestra conciencia individual. A la crítica, para su peculiar problema, que es exclusivamente lógico, le es indiferente que la sensación de extensión sea primitiva o derivada, se forme por asociación de sensaciones musculares, táctiles, visuales, o responda a una innata disposición de la conciencia. Por este lado puede el positivismo cuanto quiera apoyarse en la psicología moderna, que no logrará nunca llegar al terreno acotado de la crítica.

Pero la estética trascendental plantea otros problemas de importancia capital. El positivismo, suponiendo erróneamente que *a priori* significa innato, atacaba la crítica valiéndose de la psicología de los sentidos. Otros pensadores, no positivistas, cometen el mismo error, pero derivan de él consecuencias distintas. Suponen, como el positivismo, que *a priori* significa innato, y

admiten como exacto este innatismo, este subjetivismo del espacio y del tiempo. Nuestra percepción sensible está, según ellos, condicionada por esas formas subjetivas de la sensibilidad, las cuales, como una especie de velo de Maia, tendido inexorablemente entre nuestra conciencia y la realidad, nos dan de esta realidad una imagen falsa, ilusoria, irremediablemente engañosa. Las cosas, según esta filosofía, permanecen ocultas tras ese velo, inasequibles a nuestro afán de conocerlas, y de ellas sólo podemos saber y conocer el fenómeno, la apariencia, la ilusión. Pero en sí mismas quedan eternamente incógnitas e incognoscibles.

Esta interpretación, cuyo fundamento se enlaza con otras partes de la crítica, la haremos objeto de un examen detenido cuando hayamos terminado enteramente de exponer la solución del problema del conocimiento.

Resumamos lo hasta ahora ganado: en el proceso de la investigación lógica hemos desdoblado el problema, examinando primero el de la matemática por separado. Hemos visto que el espacio y el tiempo son las condiciones *a priori* sobre que se asienta la posibilidad de la matemática como conocimiento sintético. Hemos visto también que el espacio y el tiempo son a la vez la condición de lo que llamamos realidad objetiva. Por eso, todo objeto material es ya una determinación matemática, y por eso la matemática se enlaza con la física para constituir una ciencia exacta de la naturaleza. Réstanos aún examinar el segundo problema, el problema lógico de la física. ¿Cuáles son las condiciones *a priori* de la posibilidad de esta ciencia? Éste será el objeto del capítulo siguiente.

Capítulo tercero

LA FÍSICA.—ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Los conceptos

En el anterior capítulo hemos estudiado las condiciones que hacen posible el conocimiento matemático. Hemos visto que este conocimiento descansa, según Kant, en la intuición, como todo conocimiento sintético. Esta intuición es la del espacio y el tiempo. Pero aquí, en la matemática, esta intuición es pura, es decir, *a priori;* es la condición primera que hace posible la matemática, y al mismo tiempo también toda percepción sensible. Por eso pudo ser explicada la maravillosa conveniencia de la matemática con la realidad; ambas convienen porque tienen un mismo fundamento. porque las condiciones del conocimiento matemático son a la vez las condiciones de la experiencia.

Pero, además, de la intuición pura del espacio y del tiempo, y sobre esa intuición, realiza el matemático una labor intelectual. La intuición es como recortada y dividida en trozos, que son otras tantas figuras, números, etc. Estas figuras, estas series numerales establecidas por el matemático sobre la base de las intuiciones puras, no son ciertamente caprichos subjetivos de su imaginación; tienen realidad, puesto que se apoyan sobre la intuición del espacio y del tiempo, que es el elemento primero de todo lo real. El espacio se determina como recta, curva, triángulo, cuadrilátero, círculo, esfera, etc. El tiempo se determina en series diversas de números: par, impar, múltiplo, divisor, etc. Si consideramos, pues, no ya el espacio y el tiempo en general

como intuiciones puras, sino estas determinaciones del espacio y del tiempo, deberemos caracterizarlas de un modo distinto del de la intuición pura, que les sirve de fundamento. El espacio vimos que era algo único, algo que no encerraba dentro de su definición multitud de objetos, algo, en realidad, que carecía de definición. De igual modo, el tiempo. Pero en cambio, estas determinaciones del espacio y del tiempo señalan cada una una muchedumbre de objetos; el triángulo es una denominación que comprende multitud de triángulos, rectángulos, isósceles, equiláteros; el divisor es también una denominación que comprende muchos divisores. En suma: si el espacio y el tiempo son intuiciones, las determinaciones del espacio y del tiempo no lo son, puesto que indican que en su seno se cobijan multitud de objetos particulares. La matemática, para ser ciencia, requiere que, sobre el fundamento primero de la intuición pura, se definan, como partes de esa intuición, los objetos matemáticos, las figuras, los números. Estos objetos definidos llámanse *conceptos*.

Esta exigencia no es propia y peculiar de la matemática. Todo conocimiento científico requiere, como la matemática, objetos que conocer. La física tiene sus objetos: las propiedades generales de los cuerpos. La química tiene los suyos: las propiedades internas de cada cuerpo. La biología tiene los suyos: las propiedades de los cuerpos vivos. Pero podemos establecer entre la matemática y las demás ciencias una diferencia fundamental, y es que los objetos de la matemática nos son proporcionados por una intuición pura *a priori*, mientras que los objetos de las otras ciencias nos son proporcionados por intuiciones empíricas, mediante el vehículo de los sentidos. Por razón de esta diferencia, hemos tenido que estudiar primero la matemática aparte; necesitábamos darnos bien cuenta de por qué y cómo ocurría que la matemática, no tomando sus objetos de la percepción empírica, tiene, sin embargo, validez objetiva. Pero resuelta ya esta cuestión, no queda motivo alguno para seguir separando la matemática de la física. Ambas disciplinas son, como toda ciencia, un conocimiento de objetos.

Pero ¿de qué objetos? La ciencia no es, sin duda, el conocimiento de un objeto cualquiera. Este triángulo que yo tengo ahora pintado delante de mí, no es cier-

tamente el objeto de la geometría. Si yo digo que la suma de sus ángulos es igual a dos ángulos rectos, este conocimiento no se refiere a este triángulo singular pintado delante de mí, sino a todo triángulo, al triángulo en general. Tampoco el objeto de la mecánica es este movimiento ahora y aquí, sino todo movimiento, el movimiento en general. El físico no refiere su teorema a este solo fenómeno calórico observado por él, sino a todo fenómeno calórico en general. Los objetos de la ciencia no son, pues, los objetos singulares, sino los objetos generales. No hay conocimiento de lo singular, de lo particular. Sólo hay conocimiento de lo general, decía Aristóteles.

Ahora bien: esos objetos generales, únicos de que la ciencia se ocupa, ¿dónde están? Mis sentidos nunca me dan a percibir más que objetos singulares: este triángulo, este movimiento, este fenómeno térmico. Pero el triángulo, el movimiento, el fenómeno térmico en general, nunca los percibo, nunca tengo de ellos una intuición empírica. Los objetos generales, los objetos del conocimiento no son, pues, dados en la percepción, en la intuición sensible. Son pensados en la mente. El experimento que se lleva a cabo en el laboratorio de física es considerado por el físico como un caso, en donde se cumple una ley natural. Pero la ley misma, el objeto general, no está en ningún laboratorio; es pensada en la mente del físico, en la razón humana. Por eso se dice que los objetos generales que la ciencia quiere conocer son *conceptos*.

La definición

¿Qué es un concepto? La respuesta a esta pregunta va a constituir la mayor parte de este capítulo. Es, por lo tanto, imposible darla ahora súbitamente de un modo satisfactorio. Pero sí conviene adelantar alguna descripción, siquiera externa, de lo que hemos de entender por concepto. Cuando decimos, por ejemplo, flor, nos referimos a algo que para todos nosotros es, sin duda, claro; y sin embargo, no nos referimos a una flor concreta y particular. Si se nos enseña una rosa, diremos en seguida: eso es una flor; pero pensaremos además que muchas otras cosas son también una flor. Una psi-

cología banal y vulgar afirmará que nuestro concepto de flor es una imagen desteñida, aplicable a todas las flores y contenida en nuestra mente, una a modo de florecilla diminuta pintada en nuestra imaginación. Pero si examinamos bien esta afirmación, pronto comprobamos su falsedad. Tratemos de *ver* interiormente esa supuesta imagen-concepto de flor. O no conseguiremos nada, o a lo sumo conseguiremos esbozar la imagen de una flor determinada, con exclusión de otras muchas flores. En realidad, mi imaginación puede reproducir muchas imágenes de flores; pero no puede reproducir la imagen de *la* flor, del concepto flor. Y, sin embargo, a pesar de esa incapacidad, yo sé perfectamente lo que es una flor. Cuando he tratado de reproducir la imagen de la flor en general, pude a lo sumo representar una rosa, acaso. Y al verla interiormente, dije: eso es una flor. Es decir, que me ocurrió lo mismo que si, en lugar de fingida, esa rosa me fuera realmente enseñada. ¿Qué significa esto? Que sigue habiendo entre la imagen interior y el concepto la misma diferencia que entre el ejemplar real y el concepto; que sigo entendiendo bajo el concepto flor algo totalmente distinto, no sólo de todo ejemplar real, sino de toda imaginación concreta. Ese algo, ese concepto, inconfundible con la imagen, es, sin embargo, muy claro y preciso. A él me refiero siempre que nombro un objeto percibido y lo clasifico en un grupo homogéneo.

Ahora ya podemos comprender mejor la relación de conocimiento. Conocer un objeto es referirlo al concepto a que pertenece; es propiamente reconocerlo, descubrir en él al concepto. Platón, en su lenguaje mítico, decía que conocer es recordar. En efecto, cuando ante un objeto singular cualquiera veo en él como realizado en concreto el concepto general, es como si en lugar del objeto particular pusiera el concepto, o como si el objeto particular me hiciera recordar al concepto y ascendiera a la dignidad de ejemplo o paradigma del concepto. Veo la rosa y digo: es una flor, como si en el lugar de la rosa presente pusiera el concepto de flor, o como si la rosa la considerase como un ejemplo, un caso de la flor. A esta inclusión del objeto en el concepto llamamos propiamente definición. Y un objeto es definido, o sea conocido, cuando es incluido en el concepto o sustituido por él. El concepto nos sirve, pues, de instrumento para

acercarnos a las cosas singulares y conferirles significación general. Conocer es hacer conceptos.

Pero el concepto, a su vez, es definido, es decir, referido a otro concepto más general. Y esta serie de referencias, de enlaces y de síntesis de conceptos, constituye la trama toda del conocimiento científico. La ciencia quiere hacer el sistema de la naturaleza, esto es, el sistema de los conceptos, y su labor, proseguida infinitamente en el tiempo, plantea en cada momento, a cada generación, un problema determinado: el de hallar nuevos conceptos para poder definir las nuevas incógnitas.

Origen de los conceptos

Nuestra investigación lógica llega, pues, ahora a una determinación precisa: ¿Cuál es el origen de los conceptos? ¿Cómo se forman? ¿Por qué son objetivos y por qué su uso es legítimo y valedero?

A estas preguntas da el empirismo una respuesta conocida. Los conceptos se forman por acumulación de percepciones semejantes o por unión de impresiones contiguas en el tiempo. En mi conciencia se suceden, repetidas una y otra vez, muchas percepciones semejantes. Caen unas sobre otras. El conjunto de todas ellas se unifica por sí solo; límanse los salientes; redúcense las diferencias mínimas, y así se obtiene una imagen resultante, que es, aproximadamente, la reproducción de todas las mil percepciones singulares que la han engendrado. Este proceso ha sido por un lado de abstracción, puesto que las diferencias individuales han sido despreciadas y, como se dice, se ha hecho abstracción de ellas. Por otro lado, el proceso es de generalización, puesto que han sido conservadas sólo las semejanzas, los caracteres comunes a todas las percepciones, y han sido luego generalizados y extendidos, incluso a las percepciones singulares futuras. Así el concepto es, para el empirismo, como esas fotografías colectivas que se obtienen superponiendo los clichés de individuos de una misma familia. La resultante es el retrato de una persona imaginaria, que no es ninguna de las que han entrado en la colección, pero que se parece a todas.

Otros conceptos se forman por contigüidad y por repetición de secuencias de fenómenos. Así el concepto

de causa se origina en la reproducción de mil casos repetidos en que, sin excepción, a una misma impresión *a* he visto seguir siempre una misma impresión *b*. Prodúcese entre *a* y *b* un enlace, una asociación, y mi costumbre de ver siempre juntas las impresiones *a* y *b* hace que, presente *a*, aguarde la llegada inevitable de *b*. Esa costumbre, esa asociación, se expresan afirmando yo que *a* es causa de *b*. Por eso dice Hume que la causalidad, principio sobre que se sustenta la ciencia física, carece en realidad del valor universal y necesario que le atribuimos. Ese valor es fingido, es derivado abusivamente de la simple costumbre de ver *a* y *b* juntos en la experiencia, una, otra y mil veces.

Así obtenemos los conceptos según el empirismo. La ciencia o sistema de conceptos se reduce, pues, a un hábito de ver las cosas repetirse. Es experiencia, en el sentido que esta palabra tiene cuando la empleamos refiriéndonos a ese resto de prudencia y saber que la vida, al pasar, deposita en nuestra alma, como cuando decimos de un anciano que ha visto mucho y tiene, por lo tanto, mucha experiencia. El empirismo borra toda diferencia entre conocimiento vulgar —experiencia, en el sentido dicho— y conocimiento científico, puesto que niega al conocimiento científico universalidad y necesidad. Para el empirismo, todo conocimiento es siempre fruto de una impresión repetida que se inscribe en nuestra mente pasiva. Concibe la conciencia como un simple receptáculo, menos aún, como la luz que alumbra por dentro a cada sensación y a cada conjunto de sensaciones asociadas en grupos homogéneos.

Crítica del empirismo

Kant ha sometido la doctrina empirista de la formación de los conceptos a una crítica profunda y minuciosa.

En primer lugar, esta teoría no consigue su propósito de explicar satisfactoriamente cómo se forman los conceptos. Hay en el concepto un elemento del que el empirismo no logra dar cuenta: la objetividad. El empirismo maneja solamente sensaciones, representaciones, percepciones. Con estos elementos puede llegar a explicar la formación de grupos homogéneos; pero serán

siempre grupos de sensaciones, de representaciones, de impresiones subjetivas. El concepto, empero, no es eso; el concepto científico tiene un valor objetivo, es la ley o la razón de objetos reales, no de simples imágenes de los objetos. La ciencia sustituye a nuestra visión impresionista del universo, visión subjetiva hecha sólo de reacciones personales, visión inconexa llena de contradicciones, de imposibilidades, de incógnitas, un sistema lógico de conceptos, al que conferimos el valor de realidad plena. Y decimos precisamente que este sistema de leyes, de conceptos científicos, es realmente, objetivamente verdadero, mientras que aquella otra visión, la del niño, la del ignorante, la visión personal y consuetudinaria, la hecha de impresiones e imágenes, la declaramos falsa, ilusoria y subjetiva. Los juicios científicos que fallamos se refieren a esa realidad abstracta, que calificamos de preferentemente objetiva, y no a este espectáculo colorista y subjetivo de la naturaleza. La teoría empirista explica, pues, a lo sumo la formación de nuestras imágenes del mundo, pero no la formación de nuestro sistema, de nuestra ciencia del mundo. Empeñada en buscar el origen del conocimiento solamente en la sensación, se ve obligada a negar al conocimiento científico sus caracteres esenciales de objetividad —universalidad y necesidad—, porque éstos no son reductibles a sensaciones. En suma, tiene que confundir la ciencia exacta con la imagen impresionista, es decir, negar que la ciencia sea ciencia. El conocimiento lo hace consistir en la sola sensación; pero la sensación es *mi* sensación. El conocimiento no es, pues, de los objetos, de las cosas, sino de las impresiones subjetivas, y los conceptos no son conceptos de realidades, sino de modificaciones del yo. El empirismo, por plantear el problema del conocimiento en el terreno de la psicología, se condena a ser escéptico y, por relativismo psicologista, a negar la ciencia.

Pero no es ésta la única dificultad que presenta el empirismo. Si lo examinamos más de cerca, veremos que admite tácitamente, como verdades indudables, una porción de hipótesis, que no están, ni mucho menos, fundadas con certeza. Parte el empirismo de un hecho: nuestras representaciones se enlazan entre sí por asociación. Pero para que eso ocurra para que las representaciones se asocien, es preciso suponer en

ellas una regularidad general. El empirismo, en efecto, la supone, trata incluso de desentrañarla, y llega a formular las *leyes* de la asociación de las impresiones. Sólo el haber buscado esas leyes supone ya de antemano la hipótesis de que esas leyes existen, y de que efectivamente las impresiones por sí mismas y en sí mismas están determinadas según una regla. Las asociaciones, los conjuntos de impresiones no podrían llegar a formarse, si al penetrar en nuestra conciencia las sensaciones no siguiesen una pauta, no se agrupasen espontáneamente en esos grupos o conjuntos. Dícese, por ejemplo, que algunos conceptos se forman por reunión de impresiones semejantes. Esto supone, empero, que cada impresión, penetrando en mi conciencia, va espontáneamente a buscar las impresiones semejantes anteriormente recibidas, para juntarse con ellas. La explicación empirista de la formación de los conceptos admite, pues, como tácita hipótesis la existencia de una afinidad entre las impresiones.

Mas esta afinidad, ¿cómo explicarla? ¿Suponiendo en el sujeto, en la conciencia, una actividad o potencia unificadora, una espontaneidad, en fin, para ordenar los materiales que la sensación suministra? El empirismo no puede, sin destruirse, aceptar esta solución, puesto que su tesis principal consiste en negar al espíritu toda actividad creadora y sintética y en concebirlo sólo como un receptáculo de impresiones, una especie de tabla rasa en donde van inscribiéndose sensaciones. Pero entonces tendrá que admitir esa afinidad de las sensaciones como una propiedad de las mismas, como algo, pues, totalmente casual, maravilloso, inexplicable.

Así pues, la crítica del empirismo podemos por ahora resumirla en dos graves cargos. Primero: la simple acumulación de impresiones daría por resultado una unidad psicológica subjetiva —experiencia vulgar—, pero no un concepto, es decir, una unidad real objetiva —conocimiento científico—. Segundo: la acumulación misma de representaciones en grupos homogéneos implica la suposición de que las representaciones se rigen por una afinidad interna, que el empirismo no puede explicar y tiene que admitir como un feliz azar.

Estos dos cargos tienen en el fondo un origen común. Si el empirismo no explica la objetividad de los conceptos, es precisamente porque supone ya esa obje-

tividad en las impresiones, es porque cree que no hay más objetividad que la impresión. Parte, pues, ya de una real afinidad entre las impresiones, es decir, de una relación universal y necesaria entre ellas, independiente de la conciencia; ellas son ya de suyo un conjunto bien ordenado, y al pasar a nuestra conciencia, aportan ya consigo la conexión y regularidad que poseen. El fondo del pensamiento empirista, a pesar de toda la bravura psicológica de que hace gala, a pesar de su oposición ruidosa a toda metafísica, está sustentado en la más ingenua y más ortodoxa de las hipótesis metafísicas: la hipótesis de que la realidad, o sea las sensaciones, están en sí mismas ordenadas, reguladas, dispuestas según leyes que sólo con aguzar los sentidos se descubrirán a nosotros, meros espectadores. Y se explica bien la salida de Hume de que para convencerse de que la suma de los dos ángulos de un triángulo es igual a dos rectas, no hace falta tanta tarea de demostración, sino sólo coger una escuadra y medir. Este punto de vista es el del hombre no científico, no matemático; es el punto de vista directo e ingenuo del hombre de acción. El hombre de acción y de lucha no puede detenerse en especular exacta y metódicamente; su acción, su vida, son para él los únicos criterios de verdad, y la experiencia vulgar, amasada por sus andanzas en el mundo, es el único guía teórico que admite. Esa experiencia que la vida nos proporciona es, empero, constantemente rectificada y corregida por la acción, producida en suma por la acción. El empirismo, al no querer concebir la ciencia desde un punto de vista lógico, empeñado en analizarla psicológicamente, la confunde e identifica con ese conocimiento vulgar oriundo de la acción. La verdad le aparece así como un medio, y para adherirse a ella, le bastará con que efectivamente sirva en la vida, tenga en la práctica aplicación fructífera. El empirismo acaba naturalmente en pragmatismo.

Pero frente a la actitud del hombre de acción está la actitud especulativa. Las ciencias exactas no son experiencia práctica. La especulación no se satisface con un teorema que sirva; quiere, además, que sea verdaderamente verdadero. El máximo fin de la actividad científica es desinteresado: el descubrimiento de verdades objetivas. El especulativo no es hombre de acción, no siente impaciencias, no tiene prisa. Es, como decía

Platón, un ocioso que dispone siempre del tiempo suficiente para no dejar pasar nada sin examen detenido, para no admitir nada sin sólidas pruebas.

Y ¿cómo vamos a admitir sin pruebas esa maravillosa casualidad de que nuestras impresiones, tan a las claras subjetivas sean, sin embargo, de suyo y por sí objetivas y compongan de suyo y por sí un mundo conexo de relaciones universales y necesarias, de conceptos en fin? Nos hallamos aquí de nuevo ante un problema semejante al que hemos examinado en el capítulo anterior. La coincidencia maravillosa entre la matemática y la realidad era ese problema. El dogmatismo racionalista admitía sin discusión esa maravillosa compenetración. Pero la *crítica* hubo de mostrar que las condiciones de la matemática y las condiciones de la realidad eran unas y las mismas. De igual modo ahora el dogmatismo empirista admite sin discusión la objetividad del espectáculo sensible del mundo, o mejor dicho, no cree que haya más objetividad que la sensación; hace del mundo una mera impresión subjetiva. Pero la *crítica* del conocimiento científico objetivo ha de instituir aquí su investigación peculiar. ¿Qué es objetividad? ¿Qué significa ser objeto real? O como dice Kant: «¿Qué se entiende cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento, y, por lo tanto, distinto de éste?» Así la filosofía kantiana persevera en el camino del método trascendental —palabra cuyo significado quedó explicado en el capítulo anterior—, y trata de indagar por qué el conocimiento científico posee la objetividad.

La unidad sintética

¿Qué se entiende, pues, por objeto real del conocimiento?

Ante mis ojos yace un libro. Éste es un objeto. El libro tiene tal o cual forma, tal o cual color. Pero el libro no es la forma ni el color, sino algo que posee esa forma y ese color. Ahora cojo el libro y lo peso en una balanza. El libro tiene tal peso; pero el libro no es su peso, sino algo que tiene ese peso. Cuento las páginas y hallo que son éstas 420. Pero el libro no es 420 páginas, sino algo que tiene 420 páginas. Leo el libro y

lo encuentro agradable. El libro no es mi agrado, sino algo que me produce agrado. Así sucesivamente, cuanto voy percibiendo en el libro lo atribuyo al libro, pero siempre con la restricción de que el libro es algo que posee la cualidad que le atribuyo. Sumemos todas las propiedades que atribuyo o puedo atribuir al libro. Siempre seguiré pensando que el libro no se confunde con la suma de esas propiedades, sino que es algo distinto de ellas, algo que las posee. Sin embargo, por otra parte, si yo voy sucesivamente imaginando el libro desprovisto una tras otra de esas cualidades, acabará por desaparecer totalmente. Por un lado, pues, el objeto libro desaparece totalmente cuando desaparecen las percepciones que yo tengo de él. Pero por otro lado, no puedo considerar el objeto libro como la suma de las percepciones percibidas en él, sino que sigue siendo el algo, la *x* a quien pertenecen esas percepciones, esas propiedades. El empirismo tiene razón cuando dice: quitad las impresiones y suprimís el objeto. Pero no tiene razón cuando concluye: luego el objeto es la suma de las impresiones, pues bien a las claras se manifiesta que el objeto es propiamente ese algo, esa *x* a quien atribuimos sucesivamente todas y cada una de las impresiones, sin confundirse con la suma de éstas.

Pero la serie de una muchedumbre de impresiones percibidas por mí no puede, naturalmente, ser percibida más que en el tiempo, esto es, sucesivamente. Yo percibo las impresiones una después de otra. Mas cuando recibo la segunda, ya ha pasado la primera; cuando recibo la tercera, ya huyó la segunda. Para hacer con todas ellas un objeto, hace falta, pues, ante todo que cada impresión, una vez recibida, no se vaya. Y se iría indefectiblemente, si no fuera retenida por mí, si no fuera recordada. Necesito, pues, una actividad espiritual, la memoria, la capacidad de retener impresiones para poder con ellas hacer un objeto.

Pero esta actividad no basta todavía. Aun suponiendo presentes en la conciencia por medio de la memoria todas las impresiones necesarias, éstas no constituyen aún un objeto. Yo no puedo establecer entre ellas más que una relación de sucesión; yo no puedo decir de ellas sino que han sido recibidas por mí una tras otra. Pero necesito poder decir más; necesito poder decir que unas y otras forman *un* solo objeto. Mas ese objeto yo no

lo poseo. Para formarlo, es necesario que yo suponga un algo, una *x*, y luego que atribuya mis impresiones a ese algo, a esa *x*, diciendo que no son impresiones mías, sino cualidades o propiedades de esa *x*, de ese algo. Así, pues, la actividad de mi conciencia, que supone una *x*, un algo como substrato de las impresiones por mí recibidas, sirve para dos cosas: primero, para referir cada impresión a ese algo, a ese substrato *x*, y segundo: para que, mediante esa referencia, las impresiones no sean simplemente sucesivas en mi consciencia, sino enlazadas objetivamente entre sí.

Para hacer más clara esta argumentación, distingamos dos clases de unidad en que puedan estar mis impresiones: una, cuando sólo merced al recuerdo se amontonan en mi consciencia; otra, cuando cada impresión, por haber sido referida a un substrato *x*, como propiedad o cualidad de éste, resulta enlazada con todas las demás impresiones y unida a todas ellas. La primera especie de unidad, el amontonamiento, no puede ser más que subjetiva, porque en ella la impresión no es más que mi impresión. Pero la segunda unidad es ya objetiva, porque la unión mutua de las impresiones no es un simple amontonamiento en *mi* consciencia, sino que resulta de que cada impresión ha sido previamente referida a ese algo, a esa *x*, que es propiamente el objeto. Mis impresiones subjetivas hanse tornado en propiedades del objeto, hanse hecho objetivas merced a esta segunda especie de unidad. Llamémosla *unidad sintética*. Podremos decir, en conclusión, que la objetividad es la unidad sintética de las impresiones; la condición fundamental para que las impresiones formen un objeto es que se unan por medio de una unidad sintética. Esa *x*, ese algo, ese como sostén o substrato o punto y foco de referencia al que convergen todas las impresiones, es indispensablemente necesario para que podamos hablar de objetos. Y no es preciso ciertamente que el objeto sea percibido para que tenga unidad sintética. Los objetos matemáticos, que no son percibidos, sino pensados, tienen unidad sintética. El triángulo no es solamente el pensamiento sucesivo de tres rectas, sino el enlace de las tres en una unidad especial; el triángulo es la *x*, la cosa que posee tres ángulos, tres lados, que tiene ésta y aquélla propiedad. Todo objeto, pues, sea empírico, sea racional, está constituido por

un núcleo, propiamente objetivo, llamado unidad sintética, que es el lazo que mantiene y sostiene sus propiedades.

He aquí, pues, lo que le faltaba al empirismo para dar cuenta de la formación de los conceptos. El empirismo no lograba explicar la objetividad del concepto y, por tanto, la objetividad del conocimiento. Por eso el conocimiento era para él algo subjetivo, una acumulación de las sensaciones que cosechamos durante el paso por la vida. Pero desde el momento en que reconocemos en la obra científica una actividad espontánea de la consciencia, cuando consideramos el intelecto científico, no como un mero receptáculo de sensaciones, sino como un esfuerzo positivo organizador de las sensaciones, entonces podemos explicarnos enteramente el carácter objetivo de los conceptos, entonces no estamos ya ante el sistema del mundo como ante una ficción consuetudinaria, sino como ante la misma realidad de las cosas.

En la elaboración del conocimiento hay, pues, una originaria actividad del entendimiento, una actividad *a priori*. El entendimiento es el que pone o supone —*sub-ponere*— la unidad sintética, esto es, la objetividad misma. Los objetos se componen ciertamente de impresiones; si suprimimos las impresiones, suprimimos los objetos. Mas con impresiones solas no se ve de dónde puede surgir la objetividad. Necesitamos, pues, añadir a las impresiones un enlace que las junte orgánicamente, por decirlo así, no en montón, sino en relación de pertenencia al objeto. Tal es la función del entendimiento que proporciona al concepto científico su carácter esencial de objeto real, dando a las impresiones unidad sintética.

Función sintética del juicio

Y esta suposición —*sub-positio*—, esta función sintética *a priori* del pensamiento, ¿no podremos determinarla con más exactitud y abundancia? Por lo pronto, sabemos ya que es una función de síntesis. Consiste, primero, en juntar, en unir impresiones. Pero juntar impresiones no sería hacer una síntesis de ellas: sería hacer una suma. La función del entendimiento no es sólo juntar impresiones, sino atribuirlas al objeto, a

la *x* supuesta. Este ayuntamiento de impresiones merece el nombre de sintético, porque se expresa mediante el verbo sustantivo, que es el signo de la objetividad. Mi impresión, decimos, *es* una propiedad del objeto. En una palabra: la función sintética objetivadora es la función de atribuir un predicado a un sujeto, es la función lógica del juicio. Cuando formulamos un juicio decimos que una determinada cualidad pertenece a un objeto, le pertenece a él, no a nosotros, que juzgamos. Sea el juicio siguiente: el calor dilata los cuerpos. Significa que el calor tiene, posee la propiedad de dilatar los cuerpos. Entre el objeto calor y la propiedad de dilatar los cuerpos hemos establecido una unidad sintética. Intentemos ahora definir qué sea el calor, qué sea cuerpo, etc. Todos esos objetos se resolverán a su vez en un haz de juicios, en los cuales una propiedad será atribuida al objeto sintéticamente. La actividad del pensamiento, cuando forma conceptos objetivos, no es, pues, otra que la capacidad de hacer juicios. Partiendo de la suposición de una *x*, de un algo incógnito que se trata de conocer, vamos poco a poco conociendo y determinando esa *x* mediante una serie inacabable de juicios sintéticos, que consisten todos en atribuir a esa *x*, a ese algo, alguna propiedad, que no es solamente una impresión mía, sino una real propiedad de la cosa. Ahora bien: ese algo, ese substrato supuesto como base y sostén del objeto, ¿qué es si prescindimos de todas las propiedades que le atribuimos? No es ninguna sensación, puesto que hemos prescindido, por hipótesis, de todas las propiedades que podamos atribuirle. No es nada más que un punto de reunión ideal, una noción previa, desprovista de toda concreción; es el objeto antes de toda determinación, o, como dice Kant, el concepto de un objeto en general.

Detengámonos un instante a recapitular. Llamábamos unidad sintética a la especial manera que tienen las impresiones de juntarse cuando constituyen un objeto o concepto real; las impresiones se juntan refiriéndose todas al objeto como sus propiedades. Pero este objeto, si prescindimos de sus propiedades, o sea de las impresiones, no es nada más que el concepto de un objeto en general. Así, pues, el concepto de un objeto en general es el supuesto primero, la condición *a priori* de toda síntesis real; es la unidad sintética antes de ser real,

antes de las impresiones; es, en suma, la *unidad sintética pura a priori*. El conocimiento científico nos aparece con el carácter fundamental de ser el conocimiento de algo y no sólo la enumeración de nuestras impresiones. Ahora bien, ese algo, el puro objeto del conocer, no nos es dado en la sensación, ya que las sensaciones son solamente las determinaciones de ese algo. Si, pues, no nos es dado en la sensación, es supuesto implícitamente como fundamento del conocimiento, es una posición *a priori*. Sin ella carecería el conocimiento de objetividad, pues que carecería de objeto. La objetividad del conocimiento o, de otro modo dicho, su universalidad y su necesidad, su carácter científico, tienen origen lógicamente en esa primera afirmación o posición del concepto de un objeto general, cuya determinación, constantemente corregida, constituye el saber del hombre.

El conocimiento, como sistema de los objetos, implica, pues, la posición primera del concepto de un objeto en general, que también hemos llamado unidad sintética pura *a priori*. Consideremos ahora las diversas modalidades formales que pueda presentar ese concepto de un objeto en general, esa unidad sintética pura, en el acto de determinarse empíricamente. Porque, en efecto, cuando mis impresiones sobrevienen para determinar el objeto, el algo que ha de ser conocido, sucede que la manera que tengan de referirse a ese algo puede ser diferente. Unas veces las impresiones determinarán el objeto, juntándose a él como sus propiedades; otras veces como causadas por él, aunque no pertenecientes a él; otras veces como siendo la repetición en serie del objeto mismo. Si conseguimos descubrir estas modalidades fundamentales, habremos obtenido los tipos elementales de objetividad, es decir, las maneras elementales con que algo es objeto de conocimiento.

La posición primera es, como hemos dicho, la unidad sintética pura. ¿Hay modos diferentes de unir sintéticamente? La función sintética propia del entendimiento la conocemos en la operación intelectual del juicio. El juicio es la expresión de la unidad sintética. Ahora bien: en el juicio podemos prescindir del contenido —las impresiones unidas— y estudiar sólo el modo de la unión, o sea la forma. La lógica formal hace ese estudio del juicio y descubre diversos modos de realizarse esa

unión. La clasificación que la lógica formal hace de los juicios podrá, pues, servirnos para descubrir los modos de la unidad sintética pura, o sea los tipos fundamentales de objetividad.

Clasificación de los juicios

Pues bien; la lógica formal, como es sabido, distingue cuatro aspectos en los juicios: la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Según la cantidad, los juicios se dividen en universales, particulares y singulares. Universales son aquellos en que el sujeto está tomado en toda su extensión, como: todos los hombres son mortales. Particulares son aquellos en que el sujeto está tomado en parte de su extensión, como: algunos hombres son europeos. Singulares son aquellos en que el sujeto es un individuo, como: Juan es pobre.

Según la cualidad, los juicios se dividen en afirmativos, negativos e infinitos. Son afirmativos los que atribuyen el predicado al sujeto. Son negativos los que excluyen el sujeto del predicado. Son infinitos los que incluyen el sujeto en cualquier clase o concepto que no sea el del predicado, como: el alma es inmortal, juicio por el cual yo no niego nada del sujeto; pero tampoco le atribuyo afirmativamente nada, y me limito a dejarle abierta una serie infinita de posibilidades, siempre que no sea la mortalidad. Kant fue el que introdujo estos juicios infinitos en la clásica tabla de los juicios según la cualidad.

Según la relación, los juicios se dividen en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Juicio categórico es aquel cuyo predicado se considera perteneciente al sujeto, sin condición ni limitación alguna, como: el triángulo tiene tres ángulos. Juicio hipotético es un juicio cuya verdad depende de que sea cierto otro juicio, como: el termómetro sube, si hace calor. Juicio disyuntivo es un conjunto de juicios relacionados entre sí de suerte que la validez de uno de ellos excluye la validez de todos los demás, pero el conjunto constituye un conocimiento, como: el mundo existe, o por ciego azar, o por interna necesidad, o por una causa exterior.

Según la modalidad, los juicios se dividen en problemáticos, asertóricos y apodícticos. Problemáticos son

los juicios en donde la atribución del predicado al sujeto vale sólo como posible; ejemplo: cualquiera de los dos juicios que forman nuestro ejemplo del juicio hipotético, o cualquiera de los tres que formaron el ejemplo del disyuntivo. Asertóricos son los juicios verdaderos que, sin embargo, no son necesariamente verdaderos, es decir, que pudieran ser falsos, como, por ejemplo: el termómetro sube (puesto que hace calor). Apodícticos son los juicios que son necesariamente verdaderos, es decir, que no pueden no serlo, como: todos los diámetros de una circunferencia son iguales.

En el siguiente cuadro se obtiene el conjunto de la clasificación de los juicios:

1
Según la cantidad

Universales.
Particulares.
Singulares.

2
Según la cualidad

Afirmativos.
Negativos.
Infinitos.

3
Según la relación

Categóricos.
Hipotéticos.
Disyuntivos.

4
Según la modalidad

Problemáticos.
Asertóricos.
Apodícticos.

Las categorías

Los doce tipos de juicio enumerados en el cuadro anterior, se distinguen unos de otros sólo por la manera de llevar a cabo la síntesis del predicado con el sujeto. La división que la lógica formal hace de los juicios es, pues, totalmente independiente del contenido real empírico de los mismos, y se refiere sólo al modo de la síntesis. Por lo tanto, las diferentes clases de juicios nos descubren otros tantos modos de la síntesis. Y como la división de los juicios ha sido hecha prescindiendo del contenido empírico, resulta que los modos de la síntesis que descubrimos son los modos de la síntesis pura *a priori*, o sea las modalidades fundamentales del concepto de un objeto en general.

Los juicios de la cantidad nos revelan tres formas fundamentales de la objetividad en general: la unidad, la pluralidad, la totalidad. Los juicios de la cualidad nos revelan la realidad, la negación, la limitación. Los juicios de la relación nos descubren la sustancia, la causalidad y la comunidad o acción recíproca. Y, por último, los juicios de la modalidad nos descubren la posibilidad, la existencia, la necesidad.

En el siguiente cuadro se obtiene el conjunto de la clasificación de los modos de la objetividad en general:

1
Según la cantidad

Unidad.
Pluralidad.
Totalidad.

2
Según la cualidad

Realidad.
Negación.
Limitación.

3
Según la relación

Sustancia.
Causalidad.
Comunidad o acción recíproca.

4
Según la modalidad

Posibilidad.
Existencia.
Necesidad.

A estas formas primeras de toda objetividad en general ha dado Kant el nombre de conceptos puros del entendimiento, y también el de categorías.

Son, en efecto, conceptos, puesto que son las unidades sintéticas fundamentales, a las que referimos las impresiones. Pero esos conceptos son puros, es decir, *a priori*, puesto que no señalan objetos empíricos determinados, sino solamente la condición, el supuesto que nos sirve de base para organizar nuestras impresiones y obtener objetos empíricos reales. No han sido obtenidos por medio de síntesis empíricas juntando sensaciones, sino que son ya propuestos a toda síntesis empírica, y sólo por ellos es posible una síntesis empírica determinada. Nunca percibimos la unidad, la causalidad, la sustancia; pero estos tres conceptos puros nos sirven para decir que el objeto es uno, que es causa, que es sustancia.

También les da Kant el nombre de categorías. Este nombre lo usó Aristóteles para significar con él los conceptos más generales, aquellos que pueden decirse y afirmarse de toda cosa. Pero entre el sentido y el sistema de las categorías de Kant y la lista de Aristóteles hay profundas diferencias. No es sólo que ambas tablas no coinciden ni en el número ni en la designación de las categorías; es, sobre todo, que el método para obtenerlas y el sentido de la teoría son totalmente diferentes. La lista de las categorías aristotélicas carece de un principio que permita obtenerla y determinarla exactamente. Aristóteles ha reunido sus categorías un tanto al azar, por disección de la experiencia, comparando casos y juicios sueltos, como cuando el estudio de una lengua nos hace descubrir sus reglas gramaticales. La lista de Aristóteles no es un sistema, sino una mera lista, una rapsodia, un recuento empírico que carece de la certeza y seguridad que sólo proporciona un principio director. Así ocurre que en esa lista hay incluidas intuiciones —modos de la sensibilidad, que no son conceptos—, como el *cuándo*, el *dónde*, el *lugar*, el *antes*, y hay también conceptos empíricos, como el movimiento.

Mas esta falta de sistema en el establecimiento de las categorías aristotélicas proviene principalmente de que el sentido de toda la teoría, en Aristóteles, es más bien metafísico que lógico. La lógica de Aristóteles es formal, porque su metafísica es finalista. Ya hemos dicho en el capítulo anterior que Aristóteles concibe el mundo como un sistema de fines que convergen todos en un fin final, forma última, la cual es pura función y no órgano para ulteriores funciones. La lógica, pues, debe plegarse y adaptarse a esta concepción, y por eso los conceptos forman una escala ascendente y descendente en la extensión y la comprensión recíprocas. Era urgente, por tanto, enumerar aquellos conceptos que fuesen tan generales que pudiesen ser predicados siempre; y esos conceptos no podrán ser otros que los elementos primordiales del universo, aquellos órganos, por decirlo así, cuyas funciones fuesen necesarias en todo ser. No había, para encontrarlos, más camino que el de buscarlos uno por uno, apreciando, por repetidos ensayos, el grado de su generalidad. Y resulta fácil de comprender que Aristóteles haya admitido entre ellos algu-

nos, como el *cuándo*, el *dónde*, el *lugar*, que no son conceptos, sino intuiciones del espacio y del tiempo; es que en esas intuiciones encontraba él la máxima generalidad que iba buscando.

Sentido de las categorías kantianas

Las categorías de Kant, en cambio, son, ante todo, las condiciones lógicas de la objetividad en general. No son los elementos primordiales o esenciales del universo, sino simplemente las afirmaciones implícitas en todo conocimiento objetivo, sin las cuales no habría conocimiento. Cuando yo afirmo que *B* es una propiedad de *A*, supongo ya de antemano que *A* es algo —sustancia—. Si yo digo que *A* es causa de *B*, supongo ya de antemano el concepto puro de causalidad. Si afirmo que *A* se divide en tres partes admito como previos los conceptos de pluralidad y de unidad. De suerte que me es imposible pensar —conocer científicamente— sin esos conceptos primeros y fundamentales, que son las categorías. Puede decirse que las categorías son las condiciones *a priori* del conocimiento científico.

En efecto, pensar, conocer, es verificar síntesis valederas de mis impresiones. Cuando entre mis impresiones sobreviene una que no puede entrar a formar unidad sintética con las demás, entonces me encuentro perplejo e indeciso: mis impresiones no concuerdan, no sé a cuál creer; tengo forzosamente que remediar esta contradicción, y no descansa mi espíritu, indagando, hasta que ha conseguido reducir a unidad esas impresiones discordes. Si introduzco un palo en el agua, lo veo quebrado; vuelvo a sacarlo y lo hallo otra vez recto. Esto es imposible, es impensable, es absurdo. Un palo no puede estar y no estar roto. Mi pensamiento no puede tolerar esta falta de unidad entre mis impresiones. Tiene forzosamente que reducir la oposición y hallar la síntesis valedera. Veo, busco, observo, ensayo teorías, las desecho, ensayo otras, hasta que, finalmente, logro establecer la teoría de la refracción, la cual hace convenir en unidad mis dos opuestas impresiones, y además no se opone a ninguna de mis otras impresiones del mundo restante. ¿Qué ha ocurrido? Que mi indagación ha logrado mostrar que la contradicción era sólo

aparente entre mis impresiones. Mi indagación ha dado cuenta y razón de mis impresiones aparentes, sustituyéndolas por una realidad verdadera. Y ¿en qué consiste que la llamo verdadera? Sólo consiste en que esta nueva realidad se somete por completo a la unidad sintética de todo mi saber.

El pensamiento, el conocimiento es, pues, síntesis. Pero ya hemos visto que la función sintética del pensar, manifiesta en el juicio, se especifica primordialmente en las categorías, y que las categorías son las modalidades de la síntesis pura. Las categorías son, pues, las condiciones puras del pensamiento, esto es, del conocimiento.

Valor objetivo de las categorías

Pero ¿quién nos asegura que ese nuestro pensamiento, ese nuestro conocimiento, así establecido merced a las síntesis *a priori*, es verdadero, es decir, expresa realmente lo que son y cómo son los objetos? Esa seguridad la obtenemos cuando recordamos que esas síntesis *a priori*, que son las condiciones del conocer, son también a un mismo tiempo las condiciones del ser, esto es, de la objetividad en general. La crítica del conocimiento científico que venimos desarrollando, tiene el carácter de trascendental. Sabemos lo que esto significa: significa que las condiciones que acabamos de indicar no son ni trascendentes ni inmanentes. No son trascendentes, porque no se refieren a las cosas fuera del conocimiento, a las cosas consideradas independientemente del conocimiento. No son tampoco inmanentes, porque no se refieren al conocimiento como función meramente subjetiva del individuo. Son, pues, trascendentales, es decir, se refieren al conocimiento y al mismo tiempo a los objetos del conocimiento. El conocimiento y el objeto son inseparables, y no puede haber una consideración distinta para uno y para otro.

Pues ¿a qué llamo yo ser objeto? Yo digo que algo es objeto real cuando afirmo que su existencia y sus propiedades son independientes de mí. Mas ese objeto independiente de mí, yo lo percibo por los sentidos, o lo imagino o lo pienso, y, en último término, lo considero como pensable y perceptible. Algo que no fuera

ni perceptible ni imaginable, no sería objeto de posible conocimiento; o lo que es lo mismo, no sería objeto real, y nada podría yo decir de él en absoluto. El objeto real es, pues, siempre perceptible o imaginable. Helo aquí ante mi vista. ¿En qué consiste? Primero en una serie de sensaciones mías, de color, de tacto, etc... Mas estas sensaciones mías no las siento yo simultáneamente, sino sucesivamente, en el tiempo, forma de la sensibilidad. Sin embargo, yo percibo el objeto como la unidad de todas esas sensaciones; mas esa unidad no se encuentra en los datos de mis sensaciones; es, por lo tanto, algo que yo añado a mis sensaciones; yo soy el que unifica las sensaciones mediante una primera síntesis, la síntesis de la aprehensión.

Pero en mi percepción total del objeto hay, además de las muchas sensaciones por mí verdaderamente sentidas, otras muchas también que son simplemente imaginadas. Yo no veo la cara posterior del objeto, y sin embargo, la imagino tan indisolublemente unida con las demás sensaciones reales en la percepción total, que sólo por voluntaria reflexión y análisis puedo separar las sensaciones reales y las imaginadas. He aquí otra síntesis mía: la síntesis de la reproducción. Pero aún hay más. Este objeto, presente ante mí, no es sólo una aglomeración de sensaciones reales e imaginarias; no es sólo una representación subjetiva. Es un objeto real, independiente, pues, de mí, en su existencia y en sus propiedades. Mis sensaciones, las reales como las imaginadas, son tenidas por mí como propiedades del objeto. Esto quiere decir que el tal objeto ha sido reconocido por mí como un objeto, esto es, ha sido referido a algún concepto, afirmándose que el objeto pertenece a la clase designada por el concepto. ¿Puede ocurrir que el objeto sea totalmente inédito y no haya concepto alguno a qué referirlo? No puede ocurrir; porque siempre hay un concepto, al menos, al que todo objeto puede referirse, y es el concepto de un objeto en general, la categoría. Lo menos que puede decirse de un objeto es que es objeto. Mas con esto vemos que ser objeto no es otra cosa sino referir la suma de sensaciones percibidas, al concepto *a priori* de objeto en general. Ahora bien, de este concepto *a priori* son las categorías las formas fundamentales. Por consiguiente, las categorías son las condiciones *a priori* de la objetividad; las cate-

gorías valen para los objetos al mismo tiempo que para el conocimiento.

Ya tenemos, pues, la garantía que apetecíamos de que nuestro conocimiento es realmente objetivo y valedero. El concepto de objeto en general, o dicho de otro modo, la unidad sintética *a priori*, tiene, por decirlo así, un doble sentido. Por un lado, es el acto mismo que funda el pensar científico, el conocer; es la condición de todo saber. Por otro lado, es también el que proporciona a las impresiones subjetivas ese substrato, ese algo, esa *x*, a la cual se refieren todas para tornarse en propiedades objetivas, reales. La objetividad del conocimiento descansa en la misma base en que descansa la función lógica de pensar: en la unidad sintética. De suerte que ser objeto real es ser objeto pensado en unidad sintética, es ser objeto de la ciencia. Todas aquellas impresiones que no sean pensadas en unidad sintética con las demás, son consideradas por mí como meras impresiones subjetivas, apariencias ilusorias a las que niego toda realidad, como la rotura del palo sumergido en el agua. Supongamos que sueño una noche con un incendio en mi casa. Al despertarme, conozco esta representación como totalmente subjetiva y falsa. ¿Por qué? Simplemente porque no puedo enlazarla en unidad sintética con el conjunto de mis otras representaciones. El fuego debió causar efectos que no veo; en torno mío nada se aviene con la realidad supuesta de aquel incendio.

Concluye Kant el estudio y la demostración de la objetividad de las categorías con esta frase: «Las condiciones que hacen posible la experiencia, son al mismo tiempo las condiciones que hacen posibles los objetos de la experiencia.» Entiende aquí por experiencia el sistema del conocimiento físico del universo.

El modo de la consciencia científica

Vuelve a presentársenos ahora la misma dificultad, ya examinada en el capítulo anterior a propósito de la aprioridad del espacio y del tiempo. Esas categorías, condiciones del conocimiento y, al mismo tiempo, de los objetos del conocimiento, son *a priori*. ¿Qué significa esto? La psicología analiza el origen de esas nociones

de sustancia, de causa, de necesidad, etc., y encuentra que se van produciendo en nuestro espíritu paulatinamente, merced a repeticiones y secuencias de impresiones sensibles. Estas nociones no son, por tanto, innatas, anteriores a la sensación; no son *a priori*.

Mas a esta objeción, contestamos aquí lo mismo que hemos contestado cuando se presentó en la estética trascendental. *A priori* no significa innato; no significa lo primero, de hecho, en el tiempo. Significa fundamento lógico, lo primero, de derecho, en el razonamiento científico. Claro es que esas nociones pueden perfectamente haberse producido por repetidas impresiones sensibles. Pero, en el sistema del conocimiento científico, esas nociones son las primeras afirmaciones, las bases implícitas —a veces ni siquiera expresamente enunciadas— de toda la concatenación de las proposiciones. El simple deseo en un individuo de dedicar su reflexión al conocimiento, implica ya, como primer acto, la admisión de esas nociones, y sobre ellas asentará posteriormente las determinaciones más concretas de la verdad física. Esas nociones, esas categorías no son, pues, formas de la consciencia individual estudiada por la psicología; son los elementos mismos de la consciencia en general, como mera capacidad o posibilidad de pensar y conocer. Los juicios y proposiciones que se desprendan de ellas tienen un valor objetivo —universal y necesario—, porque no dimanan de la individualidad de un ingenio singular, sino de la consciencia cognoscente considerada en su universalidad.

Si hubiéramos querido indagar la génesis psicológica del conocimiento, hubiéramos tenido que buscarla en el funcionamiento de una consciencia particular, la nuestra, por ejemplo; y entonces nada podría habernos garantizado que los resultados de nuestra indagación tuvieran alguna validez, allende los límites de nuestra singular personalidad. Lo psíquico es lo subjetivo. Pero no hemos procedido psicológica, sino lógicamente; hemos considerado el conocimiento científico mismo, no su génesis en nuestra alma; hemos analizado sus condiciones y hemos visto que todo él se asentaba en unas nociones primeras, las categorías, que son las que proporcionan al sistema científico unidad y, al mismo tiempo, objetividad. En este problema central de la filosofía ha estado empeñada la labor de los pensadores desde

los primeros tiempos de la filosofía griega. Con desviaciones más o menos interesantes y necesarias, el problema ha ido purificándose en el curso y desarrollo de la filosofía. Dos tendencias principalmente se han dibujado. Una que podríamos llamar la de los logicistas; otra la de los psicologistas. Los primeros, preocupados ante todo de dar cuenta de la certeza y validez del conocimiento, buscaban en el pensamiento mismo los fundamentos de la objetividad científica. Otros, preocupados ante todo de la génesis psicológica de las nociones, han tratado de disolver en sensaciones todo el pensar científico. Kant, perteneciendo por abolengo —leibnizowolffiano— al primer grupo, representa, sin embargo, el esfuerzo más poderoso por dar un sentido nuevo al viejo problema. Hay que distinguir en el conocimiento dos aspectos fundamentales. Por un lado, el conocimiento es una serie de proposiciones determinadas que afirman, niegan, refieren objetos concretos unos a otros. por otra parte, todo conocimiento posee unos caracteres fundamentales de verdad y realidad. Sus proposiciones son objetivas, esto es, universales y necesarias. La determinación de cada conocimiento no puede provenir sino de observar la naturaleza, de verla, de escucharla, de sentirla por los sentidos. El material, pues, del conocimiento proviene de los sentidos. Pero aquel carácter de universalidad y necesidad, de objetividad en fin, no puede darlo la impresión sensible; tiene que ser forzosamente el resultado de una previa afirmación sintética de la conciencia. La forma del conocimiento es, pues, pura, es *a priori*. Kant ha querido colocar cada elemento en su justo puesto, y hacer ver que la actitud científica del pensamiento consiste precisamente en adoptar, como fundamento de toda la elaboración cognoscitiva, un cierto número de supuestos generales previos. Esta actitud científica es la que hace de un montón de sensaciones un conocimiento exacto. Esa actitud científica es, empero, la definida por las categorías, nociones universales sin las cuales no habría exactitud —objetividad— posible del conocimiento.

Para expresar con mayor claridad este fundamental punto de vista, podríamos decir que Kant distingue dos modos de actividad de la conciencia. Uno puramente psicológico, individual y subjetivo, regido por las leyes genéticas de la asociación de sensaciones. Este modo de

la consciencia individual es capaz, a lo sumo, de producir una intuición vulgar del universo, sin exactitud, sin certeza, sin universalidad, sin necesidad, sin objetividad. Pero he aquí que la humanidad concibe un sistema de proposiciones, de asertos que constituyen un conocimiento científico, exacto, cierto, universal, necesario, objetivo. Este conocimiento no ha podido elaborarse por el modo psicológico de la consciencia individual subjetiva. Para producir, pues, ese conocimiento científico, la consciencia ha tenido que desindividualizarse, objetivarse; y esto no lo ha podido hacer sino sujetando su actividad a métodos lógica y precisamente definidos, sustituyendo, pues, al modo subjetivo e individual un modo objetivo y universal, el cual, por lo tanto, no es definible en procesos psíquicos, sino en conceptos lógicos. Estos conceptos lógicos que definen el método científico del pensar son las categorías.

Los principios «a priori»: magnitudes extensivas

Mas por sí solas las categorías no son sino reglas para introducir objetividad y certeza en el conocimiento. Necesitan, pues, las categorías ser aplicadas a impresiones sensibles. «Conceptos sin intuiciones son, dice Kant, vacíos.» Mas las intuiciones sin conceptos, sin unidad, sin regla, son ciegos, son sueños ilusorios. Intuiciones y conceptos puros deben, pues, concurrir en la elaboración del conocimiento. Aquéllas dan el material; éstos introducen la unidad y la exactitud. Ahora bien, las intuiciones nos son dadas por los sentidos. De aquí hay, pues, que concluir que todas nuestras nociones reales han de contener un material empírico, proporcionado por la sensación.

¿Es cierta esta conclusión? ¿Es cierto que nada podemos saber de la realidad antes de percibirla? Evidentemente no es cierto. Cada día estamos formulando juicios con valor universal y necesario, sin fundarlos en percepción sensible alguna. Cuando decimos, por ejemplo, que todas las cosas tienen una magnitud, estamos seguros, antes de percibir cosa alguna, de que sea ésta lo que fuere, tendrá seguramente una magnitud. Cuando el físico dice que la cantidad de materia en

el universo ni crece ni mengua, quiere significar con esto que no hay ni puede haber nunca percepción sensible de un aumento o de una disminución de la materia. Cuando el mismo físico dice que no hay fenómeno sin causa, afirma esto *a priori* de todos los fenómenos perceptibles en el futuro. Podrá no hallarse la causa de un fenómeno; pero esa causa existe. Así, pues, hay un cierto número de afirmaciones que de antemano y *a priori* hacemos acerca de los objetos, y que poseen pleno valor universal y necesario.

¿Cómo es esto posible? Nuestras categorías, para dar lugar a objetos, necesitan percepciones, intuiciones. ¿Cómo, pues, podemos hacer uso de esas categorías sin percepciones sensibles? Pero recordemos que disponemos ya de dos intuiciones no sensibles, de dos intuiciones *a priori*, el espacio y el tiempo, formas de la sensibilidad y condiciones primeras de toda percepción sensible. Las categorías podrán, pues, aplicarse a estas intuiciones puras, y estas intuiciones puras podrán proporcionar un material para las categorías, dando así lugar a afirmaciones objetivas, reales, y, sin embargo, *a priori*.

La primera fundamental aplicación de las categorías a la intuición pura del espacio y del tiempo es la matemática. La matemática crea conceptos de figuras y de números que poseen totalmente validez objetiva, es decir, que se revelan valederos en la realidad sensible y, sin embargo, no son tomados de la realidad sensible, sino totalmente construidos por unidades sintéticas puras, en la intuición del espacio y del tiempo. ¿Por qué es esto? ¿Cómo es esto? Ya lo sabemos bien. Los objetos de la matemática han sido construidos totalmente *a priori;* pero esa construcción se ha llevado a cabo mediante la aplicación de las categorías a la intuición pura. Ahora bien, ambos constituyentes de la matemática, las categorías y las intuiciones puras de espacio y tiempo, son condiciones de la posibilidad de los objetos en general. Los objetos en general concordarán, pues, forzosamente con la matemática, serán forzosamente magnitudes extensas. El primer *principio a priori* de la física podrá formularse, pues, como lo hace Kant, de la siguiente manera: «Todas las intuiciones son magnitudes extensivas.» Lo primero que el físico hace al emprender el estudio de un fenómeno es me-

dirlo, precisar exactamente la magnitud extensiva de su objeto, por comparación con otra magnitud extensiva cualquiera que le sirva de unidad, el centímetro, por ejemplo. La primera condición que hace posible la física como ciencia exacta de la naturaleza es la mensurabilidad de su objeto. Y todo fenómeno es forzosamente mensurable, ya que todo fenómeno me es asequible en primer lugar por la intuición, cuyas fundamentales formas son espacio y tiempo. Podrá haber en la física distintas maneras de medir magnitudes, habrá acaso magnitudes cuya medida no haya podido lograrse todavía; mas no es posible admitir, ni hipotéticamente siquiera, que existan objetos exteriores no mensurables. Admitir tal cosa equivaldría a declarar esos objetos inextensos e intemporales, es decir, a negar su carácter de objetos. El primer principio *a priori* de la física se revela, pues, como condición de la posibilidad misma de esta ciencia por un lado, y de sus objetos por otro.

Magnitudes intensivas

Mas los objetos de la física no son solamente magnitudes extensivas. Se nos revelan como tales, cuando a las intuiciones puras de espacio y tiempo aplicamos las categorías de la cantidad. Pero no podemos limitarnos a pensar los objetos como cantidades de extensión. Si tal hiciéramos, obtendríamos una física simplemente geométrica, extensiva, como la física de Descartes. Recordemos el fundamento por el cual la física cartesiana debió detenerse. Para Descartes, la materia no era más que extensión. Los objetos agotaban su ser en la extensión. A consecuencia de esto, concebía Descartes el movimiento como un *quantum* constante. La cantidad de movimiento era para él constante en el universo. Explicánbase la presencia de movimiento en la naturaleza por un impulso inicial de origen metafísico, teológico. El creador da la primera impulsión, la *chiquenaude primitive;* pero después, en toda la naturaleza, se conserva intacta la cantidad de movimiento introducida por ese primitivo impulso. Leibnitz, empero, denunció bien pronto el error mecánico de Descartes. La cantidad de movimiento no es constante. Al mo-

vimiento oponen los cuerpos reales una resistencia, una inercia, porque los cuerpos no son sólo extensión. Nosotros diríamos: el cuerpo es un algo, una *x* que tiene extensión; es, por lo tanto, algo más que extensión. Así Leibnitz introduce en la mecánica el nuevo concepto de fuerza viva o acción motriz, que es la verdadera constante, y en la metafísica da un puesto preeminente al concepto de intensión o intensidad, sobre el cual funda su teoría de las mónadas, unidades de intensidad. Por este mismo camino llegó al descubrimiento del cálculo infinitesimal.

Así, pues, los objetos no tienen sólo magnitud extensiva, sino también intensiva. Todo objeto es, desde luego, extenso, pero hay en él algo más que extensión; por lo menos da una sensación de peso. Ahora bien, la sensación de peso se deja medir; es, por lo tanto, una magnitud; pero no una magnitud extensiva, sino intensiva. Cuando decimos que algo es un objeto real, decimos no sólo que se extiende y se compone de partes, sino que además es el substrato de ciertas sensaciones. Un objeto que sólo fuera extenso, el cubo o la pirámide, por ejemplo, no sería más que figura geométrica en mi pensamiento. Para que sea más que figura, para que sea objeto físico, hemos de considerar que la figura, la extensión, está llena de algo, repleta de materia, es decir, tiene una magnitud intensiva además de extensiva. En la intuición pura del espacio está, por decirlo así, el *O* de realidad. Este *O* de realidad es sola la extensión. Pero si dentro de ella coloco yo una sensación, la de peso, por ejemplo, obtengo ya un objeto real, porque a la simple extensión con *O* de materia he añadido algo de materia, una sensación, la de peso, por ejemplo. Podremos imaginar esta magnitud intensiva lo más pequeña que se quiera, pero nunca suprimirla absolutamente en el objeto real, porque si la suprimimos deja el objeto de ser real y nos queda sólo una figura geométrica o un número. El segundo *principio a priori* de la física podrá formularse, y lo formula Kant así: «En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene magnitud intensiva, es decir, un grado.»

Que éste es un principio *a priori*, basta para comprenderlo advertir que no podemos en manera alguna imaginar que algo sea un objeto físico sin al mismo

tiempo atribuirle *a priori*, a más de la extensión o magnitud extensiva, una materia, un substrato sea el que fuere, mensurable en intensidad. Si ahora preguntamos por el origen de este segundo principio *a priori* de la física, hallaremos que no es otro que la aplicación de las categorías de la cualidad a las intuiciones puras de espacio y tiempo. Las categorías de la cantidad nos obligaron a pensar los objetos como unidades y colecciones, figuras y números, o sea magnitudes extensivas. Las categorías de la cualidad nos obligan ahora a pensar los objetos como reales y limitados, es decir, con un grado de intensidad, con un peso, por mínimo que sea.

La permanencia, la causalidad, la comunidad etc.

Determinados así *a priori* los objetos reales, primero como extensiones, segundo como masas, hay una tercera manera de afirmaciones *a priori* acerca de la realidad. Ya sabemos que no son posibles objetos reales como no sea en la unidad sintética de la conciencia. Ahora bien, la forma de todas las percepciones externas como internas, es el tiempo. Ya en el capítulo anterior hemos visto que el espacio mismo es percibido en sucesión, es decir, en tiempo. Todas las percepciones se enlazan, pues, en el hilo del tiempo. Sobre el tiempo y fuera de él se halla, empero, la unidad sintética de la conciencia. La conciencia piensa el tiempo; es decir, piensa la eternidad en la unidad de los momentos. Esto quiere decir que la conciencia no puede pensar, es decir, unir percepciones sin enlazar las unas con las otras y todas entre sí. Las masas extensas a que llamamos objetos, no podemos pensarlas más que en unidad. No podemos, pues, pensar un momento del tiempo en que una realidad física no exista y seguidamente otro en que ya exista. De la nada nada sale. Pero tampoco podemos pensar una realidad física existente que deje de existir. Henos aquí con un tercer *principio a priori* de la física, el de la permanencia de la materia. Nada se pierde, nada se crea. Este principio significa que lo que llamamos nacer y morir no es otra cosa, en realidad, que una transformación de la materia indestruc-

tible. Este principio de la permanencia es *a priori*. En efecto, no podemos, en modo alguno, pensar ni un origen *ex nihilo* ni una aniquilación total. Si alguna vez la sensación parece mostrarnos algo semejante, osamos con entera decisión desmentirla, y decimos: no hay tal origen de la nada, no hay tal aniquilación; acaso nuestros actuales medios científicos no nos permiten determinar adónde va la materia descompuesta o de dónde viene la nueva creación; pero es seguro *a priori* que va a algún otro objeto o viene de algún otro. ¿Cómo hemos obtenido este nuevo principio *a priori?* Simplemente aplicando la categoría de sustancia a la intuición *a priori* de espacio y tiempo. Así decimos que la materia es la sustancia del universo. Que la física moderna sustituye el concepto de materia por el de energía, ello en nada varía nuestro principio *a priori* de la permanencia. Se dirá: el *quantum* de energía permanece invariable. Las supuestas pérdidas irreparables de energía que señala la termodinámica, son pérdidas de energía utilizable, de energía actual; pero a toda pérdida de energía actual corresponde exactamente un aumento de energía potencial. La suma, empero, de la energía total del universo, potencial y actual, permanece rigurosamente invariable.

Pero no es solamente el principio de la permanencia. La física se apoya, además, en otros *principios a priori*. Señalemos rápidamente el de la causalidad: todo fenómeno tiene una causa. Este principio es también *a priori*. Se funda en la aplicación de la categoría de causa a la intuición pura del tiempo, en donde los fenómenos están ordenados en sucesión. Otro principio *a priori* de la física es el de la acción recíproca de los fenómenos en la naturaleza. Éste se deriva de la aplicación de la categoría de comunidad a las intuiciones puras de espacio y tiempo.

Por último, de la aplicación de las categorías de la modalidad a las intuiciones puras, se derivan otros tres principios *a priori* de la física, que son el principio de la posibilidad: son objetos posibles cuantos coinciden con las condiciones formales de toda objetividad en general, el principio de la realidad: son objetos reales cuantos coincidan con las condiciones materiales de toda objetividad, es decir, sean percibidos por la sensación y enlazables en la unidad del conocimiento, y por último,

el principio de la necesidad: son objetos necesarios aquellos que, además de percibidos y enlazables, están ya enlazados en la unidad sintética del conocimiento.

Las categorías, aplicadas a las intuiciones puras, nos han dado, pues, una serie de *principios* que afirman *a priori* acerca de los objetos reales un cierto número de verdades. Recapitulemos estos principios. Primero tenemos los que se derivan de la cantidad. Kant los llama *axiomas de la intuición*, y se resumen en el de la magnitud extensiva de los fenómenos. De las categorías de la cualidad se derivan los que Kant llama *anticipaciones de la percepción*, que se resumen en el principio de las magnitudes intensivas. De las categorías de la relación se derivan tres principios, que Kant llama *analogías de la experiencia:* el principio de la permanencia de la sustancia, el de la causalidad y el de la acción recíproca. Por último, de las categorías de la modalidad derívanse los que Kant llama *postulados del pensamiento empírico:* el principio de la posibilidad, el de la realidad y el de la necesidad de los objetos.

Henos, pues, llegados al término de esta investigación. Resumamos brevemente lo conseguido.

Preguntábamos por el fundamento lógico del conocimiento científico. ¿Cómo es posible que el conocimiento científico tenga un valor objetivo, universal y necesario? Si todo él proviniera de la sensación, no podría tener ese valor. Tiene que haber, por lo tanto, un origen *a priori*. Pero si tiene un origen *a priori*, ¿en dónde funda su derecho a afirmar algo acerca de los objetos reales antes de percibirlos? Para responder a esta pregunta hemos mostrado que en la idea de una conciencia científicamente pensante, en general, hay dos clases de elementos *a priori*. Unos, que son las intuiciones puras del espacio y tiempo y condicionan toda percepción en general. —Estética trascendental.— Otros, que son las formas fundamentales de las síntesis en que consiste el pensamiento y que condicionan toda objetividad en general. Esas formas fundamentales de toda síntesis intelectual, esas categorías, aplícanse primero a las intuiciones puras, y dan lugar así a los *principios a priori* de la ciencia físico-matemática. Sin estos principios como base y sustento, la física no podría existir. El físico, al penetrar en su laboratorio, está ya plenamente seguro de que podrá hallar verda-

des; es decir, está plenamente seguro de que los fenómenos físicos son magnitudes extensas e intensas, de que cada uno tiene su causa, de que la sustancia de todos ellos es invariablemente constante, etc. Lo que él investiga en su laboratorio es cuál es esa sustancia invariable —materia o energía o algo distinto de éstas—, cuál es la causa de este o aquel fenómeno, cuál la cantidad intensiva o extensiva de este o aquel objeto.

Pero esos principios, sin los cuales no habría física, no son sólo condiciones de la física, sino al propio tiempo las condiciones mismas que hacen posible una realidad objetiva. Los mismos principios que hacen que la física sea un conocimiento exacto y científico, hacen también que sea un conocimiento real y verdadero. La investigación crítica que hemos desenvuelto es trascendental, es decir, que ha puesto de manifiesto los fundamentos del conocimiento y del objeto del conocimiento. Podríamos traducir la proposición cúspide del idealismo antiguo de Parménides: «lo mismo es ser y pensar» en esta otra, que acaso exprese mejor el sentido del idealismo moderno trascendental: ser objeto, es ser conocido científicamente.

CAPÍTULO CUARTO

LA METAFÍSICA.—DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

La lógica, teoría de la experiencia

En los anteriores capítulos hemos visto cómo resuelve Kant el problema del conocimiento. Recojamos los principales momentos de la solución. Ante todo, la cuestión lógica se precisó distinguiendo el conocimiento científico de la visión vulgar del mundo y refiriéndose al conocimiento científico, es decir, al conocimiento universal y necesario. Mas como éste se manifiesta con el carácter de síntesis y la síntesis no puede llevarse a cabo sin intuición o percepción, hubo que mostrar primero que la matemática se apoyaba en una intuición o percepción pura *a priori:* el espacio y el tiempo, formas de la sensibilidad. Puestos así en posesión de materiales puros *a priori* para la síntesis, pudimos pasar al estudio de la síntesis misma y de sus formas. Obtuvimos en las categorías los modos fundamentales de toda síntesis en general; y aplicando luego esas categorías a las intuiciones puras de espacio y tiempo, conseguimos formular los juicios sintéticos *a priori* sobre que descansa todo conocimiento científico, obteniendo así los pricipios primeros de la ciencia exacta de la naturaleza.

Así, pues, la posibilidad de un saber universal y necesario sobre la naturaleza se explicó considerándolo producido por la actividad peculiar de la conciencia cognoscente. Una grave dificultad se presentaba empero: si la ciencia de la naturaleza es obra nuestra, es

entonces una obra subjetiva. ¿Cómo es posible que concuerde con la realidad objetiva y la exprese adecuadamente? A esta dificultad respondimos mediante la prueba que Kant llama deducción trascendental, mostrando que lo que llamamos objetividad, realidad objetiva, no es otra cosa que la síntesis de nuestras sensaciones y percepciones en la unidad concordante de la conciencia. Las mismas condiciones *a priori* en que se sustenta la ciencia son a la vez las condiciones de los objetos reales del conocimiento. Una y la misma actividad sintética de la conciencia, produce los objetos y el conocimiento de los objetos.

Pero esta identificación entre el conocimiento y su objeto es causa de escándalo en la mente ingenua del observador, que se entrega sin reflexión a la contemplación del mundo. ¿Cómo puede decirse que no hay distinción entre el conocimiento y lo conocido? ¿Cómo puede sostenerse que la actividad cognoscente es a un mismo tiempo productora del conocimiento y del objeto?

Mas reflexionemos un poco. El mundo exterior nos aparece, cuando pasivamente lo miramos, como un caótico montón de abigarrados colores, de formas múltiples y diversas, de sones contrarios y armónicos, de movimientos encontrados, de seres distintos y enemigos. En esta confusión intolerable nos apresuramos a introducir algo de orden, una unidad y una conformidad; y he aquí que a lo que llamamos real y verdadero es a ese orden introducido por nosotros, a esa regularidad o, mejor dicho, a esas reglas que, merced a nuestra labor intelectual, hemos supuesto, hemos puesto bajo aquella confusión primera. Ya no decimos que el color que vemos es el ser real; la verdadera realidad es ahora la vibración etérea. Ya no decimos que los sones que oímos son el ser real; la verdadera realidad del sonido es la vibración del cuerpo elástico. Debajo de nuestra visión del mundo, llena de luz, de color, de alegrías, de pasiones; debajo de nuestra visión subjetiva del mundo hemos puesto ahora una concepción objetiva, que no vemos ni percibimos, una materia o una energía, un éter, unas leyes de atracción y repulsión, unas figuras geométricas, unos cálculos algebraicos, que nada dicen a nuestra estética contemplación. Y esa materia, esa energía, esas leyes de atracción, esos cálculos, decimos que son lo real, lo verdadero, y en cambio

aquellas luces y colores, aquel mundo que se nos entra confusamente por los sentidos, son ilusurios y engañosos. La actividad cognoscente ha fraguado un nuevo ser, al que atribuimos la única realidad. El conocimiento no es, pues, la imagen exacta de una realidad que nos fuera dada antes; por el contrario, niega la realidad que nos es dada, y elabora bajo ella una nueva, verdadera realidad. El conocimiento no es copia de lo real, no es representación de lo real, sino invención, presentación de lo real. El conocimiento es la realidad misma que la labor intelectual hace surgir ante nosotros. Tras esta breve reflexión, no parece ya tan escandalosa y paradójica la identificación entre el conocimiento y su objeto que Kant ha llevado a cabo. Además, no es ella una novedad absolutamente; es la continuación, o mejor dicho, el preciso desarrollo de un viejo pensamiento helénico formulado en la escuela eleática por Parménides, en el principio de la identidad del ser y del pensar. El mundo sería para nosotros una eterna e insondable ilusión si no pudiéramos pensarlo, es decir, reducirlo a series ordenadas, a leyes, a unidades sintéticas. Pensando, pues, el mundo, lo hacemos objetivo, descubrimos, bajo la apariencia subjetiva, el verdadero objeto, instituimos un conocimiento y al mismo tiempo una realidad del conocimiento.

Para expresar esta doble significación usa Kant una palabra, cuyo equívoco sirve maravillosamente en este caso: *experiencia*. La palabra experiencia es, en efecto, equívoca; quiere decir, primero, saber adquirido en la vida por la vida misma. Mas este saber, este conocimiento, no nos sobreviene a todos con la edad y el mucho vivir, como los achaques de la vejez. Para adquirirlo se necesita no sólo ver y oír, sino mirar y escuchar, y también retener, y sobre todo, más aún, ordenar lo visto y oído, establecer juicios y leyes generales; en una palabra, pensar lo percibido. Alcemos un tramo más alto esta actividad; sometámosla a precisos y rigurosos métodos. Obtendremos el conocimiento científico. Experiencia significa, pues, conocimiento científico del mundo. Pero, por otra parte, experiencia quiere decir también hecho percibido, sensación sentida. Una observación es una experiencia, una experimentación es una experiencia. Y en este sentido decimos que una proposición, un juicio es empírico cuando su origen y

fundamento es una percepción, una o muchas experiencias. Y también en este sentido decimos que el conocimiento proviene de la experiencia, mejor aún, de las experiencias. Así, pues, experiencia significa conocimiento científico, y también sensación, percepción de un objeto. Podríamos, en forma algo paradójica, decir: la experiencia proviene de las experiencias.

Mas recordemos los resultados que lleva conseguidos la crítica trascendental. Las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo, son condiciones del conocimiento matemático y al mismo tiempo de toda percepción en general. Las categorías y los principios sintéticos son condiciones del conocimiento físico y de todo objeto en general. Así, pues, los elementos *a priori* de la consciencia científica, intuiciones puras y categorías, son condiciones del conocimiento y a la vez de los objetos del mismo. Pero acabamos de ver que en lugar de conocimiento científico podemos decir experiencia en su primer significado, y en lugar de objetos o percepciones de objetos, podemos también decir experiencia en su segundo significado. La palabra experiencia, pues, nos proporciona, mediante el equívoco, la posibilidad de una expresión abreviada del sentido de lo trascendental. Teoría de la experiencia significará, pues, a un tiempo teoría del conocimiento y teoría de la objetividad.

El fenómeno

Esta identidad entre la teoría del conocimiento y la teoría de la objetividad tiene otro modo de expresarse en la terminología kantiana, mediante la palabra *fenómeno*. Los objetos de la experiencia, dice Kant, son fenómenos. ¿Qué quiere decir con esto? La palabra fenómeno viene del verbo griego φαίνω, que significa aparecer. Fenómeno es, pues, literalmente lo que aparece, aparición. Kant, que usa rara vez la voz griega, corriente entre nosotros, usa, en cambio, la traducción exacta alemana *Erscheinung*, aparición, apariencia. Los objetos de la experiencia son, pues, apariciones o apariencias. Mas apariencia se opone a realidad; la apariencia es precisamente lo no real, el engaño, que encubre lo real. Si los objetos de la experiencia son meras

apariciones o apariencias, nuestra experiencia, nuestro conocimiento será, pues, un conocimiento de engaños, una ilusión, que nos oculta la verdadera realidad.

Veamos los motivos que pueden justificar tan extraña terminología. Nos hallamos en presencia de un hecho: la ciencia físico-matemática. Esta ciencia afirma, acerca de los objetos, proposiciones que no toma, que no puede haber tomado de los objetos mismos. Las relaciones geométricas y aritméticas de las cosas las hemos descubierto sin mirar a cosa alguna, sólo en la intuición pura. Y, sin embargo, afirmamos que valen para las cosas todas. La ley de la causalidad la afirmamos de todas las cosas, y sin embargo, no hemos visto nunca causas ni efectos. En una palabra: las últimas proposiciones fundamentales de esa ciencia físico-matemática no se derivan de las cosas, sino que se anticipan a ellas y las condicionan. ¿Cómo es esto posible? Si suponemos que nuestro conocimiento es la copia de los objetos dados, no hay modo de comprender cómo el conocimiento puede ser *a priori*, es decir, anteponerse a los objetos. «Ensáyese, pues, una vez, dice Kant, si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de los objetos, conocimiento que ha de establecer algo acerca de ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes sí admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mejor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio a las estrellas inmóviles.»

Esta que llama Kant también revolución en el modo de pensar, es la que lleva a cabo la *Crítica*, mostrando que el concepto mismo de la objetividad es una función de la consciencia científica y descansa en las leyes y condiciones del conocimiento. Y para marcar con más fuerza esta referencia de los objetos a las condiciones del conocimiento, para acentuar que la objetividad misma está sujeta a las leyes que constituyen la consciencia cognoscente, llama Kant a los objetos fenómenos, apariencias.

Sólo pueden ser objetos del conocimiento aquellos que puedan ser referidos a la unidad de la consciencia científica, aquellos, en una palabra, que puedan ser intuidos y pensados; y sólo pueden ser intuidos aquellos que lo sean o en la intuición pura o en la empírica, y sólo pueden ser pensados aquellos que son sintetizados en las categorías, condiciones del pensar en general. Los objetos tienen, pues, que ser aparentes para ser conocidos, aparentes en la experiencia externa o en la interna. Los objetos tienen, pues, que ser fenómenos para ser objetos de conocimiento. Lo que no sea fenómeno no es objeto de conocimiento posible, o como dice también Kant, de experiencia posible. Hemos hecho un análisis y estudio de la experiencia, del conocimiento científico, y ese estudio nos ha dejado ver cuáles son las condiciones de toda experiencia posible en general. Todo objeto de experiencia tendrá, pues, que responder a esas condiciones, es decir, ser aparente, ser fenómeno.

Volvamos ahora de la extrañeza que nos produjo el ver llamados fenómenos a los objetos de la experiencia. Fenómeno, decíamos, significa apariencia; pero entonces el conocimiento, ¿va a resultar ilusorio y engañoso? No. El conocimiento no es ilusión ni engaño, sino conocimiento real; ahora bien, lo es con una condición: que sus objetos sean cognoscibles, o dicho de otro modo, sean aparentes. De objetos no aparentes, de objetos no perceptibles, no puede haber conocimiento. Hay una gran diferencia entre apariencia y objeto aparente. Apariencia significa lo exterior de una cosa, lo que encubre y oculta la verdadera realidad de la cosa misma. Pero objeto aparente no entraña ese dualismo de fuera y dentro, y quiere decir tan sólo un objeto perceptible en general. Si a la palabra fenómeno le damos el significado —usual— de apariencia, entonces parece como que distinguimos en el objeto una realidad verdadera, íntima, que nunca llegamos a penetrar, y un falso aspecto exterior, una apariencia que es lo único que logramos conocer, y entonces sí resultará que nuestro conocimiento de los fenómenos es irremediablemente un conocimiento de meras ilusiones y figuraciones subjetivas; y entonces se producirán aquí todas las ingentes dificultades lógicas y metafísicas que la filosofía de Kant —falsamente interpretada— ha suscitado en los pensadores posteriores. Mas fenómeno, en verdad,

no significa apariencia, sino objeto aparente, es decir, perceptible. Este término no implica ya la separación, *dentro de un objeto*, entre su visión externa y engañosa, por un lado, y su interior realidad incognoscible, por otro. Implica, en cambio, una división *de los objetos todos* en aparentes y no aparentes; de donde resulta que el conocimiento científico siendo conocimiento de fenómenos, es conocimiento sólo de los objetos aparentes. Los objetos no aparentes —si los hay— no podrán ser nunca conocidos científicamente. Cuando Kant dice, pues, que el conocimiento sólo se refiere al fenómeno, no quiere decir que se refiere sólo a la apariencia del objeto, sin poder nunca alcanzar la realidad misma; no quiere decir que nuestro conocimiento es una trabazón de ilusiones. Quiere decir que sólo los objetos perceptibles pueden ser conocidos, y que los objetos no perceptibles —virtudes ocultas, entes de razón, seres forjados por la mente de los metafísicos— no pueden nunca ser conocidos científicamente. En el fondo, no hace Kant sino llevar a su más alta expresión el sentido objetivo y científico del Renacimiento, el cual luchó contra los métodos metafísicos de la ciencia medieval aristotélica.

La cosa en sí

Pero contra este sentido que aquí damos al concepto de fenómeno, álzase en la propia terminología kantiana el concepto opuesto de «cosa en sí misma». La oposición entre fenómeno y cosa en sí parece favorecer en alto grado la interpretación subjetivista, apariencial, del término fenómeno. En efecto, si los fenómenos son los objetos del conocimiento, o sea los resultados de las síntesis en la intuición empírica o en la intuición pura, ¿qué será la cosa en sí misma?

Por de pronto no podemos obtener de ella más que un concepto negativo. No podemos decir de ella sino que no es fenómeno. La cosa en sí no es fenómeno, no es objeto del conocimiento, no es cognoscible. Una determinación más apurada, aunque siempre, naturalmente, negativa, podremos dar a ese concepto si definimos más explícitamente el fenómeno. Ahora bien, el fenómeno defínenlo algunos intérpretes de Kant de la ma-

nera siguiente. Las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo son *a priori;* son las condiciones de nuestra percepción sensible, pero no propiedades de las cosas en sí mismas. Las cosas en sí mismas no son espaciales y temporales, puesto que espacio y tiempo son formas de nuestra sensibilidad. Los objetos espaciales y temporales de nuestra percepción son, por tanto, apariencias de esas otras cosas en sí mismas, y éstas no sabemos cómo son; sólo sabemos que el espacio y el tiempo en ellas es sólo apariencia, puesto que espacio y tiempo no son propiedades de ellas mismas, sino formas de nuestra sensibilidad. El fenómeno así resulta definido como la apariencia de la cosa en sí misma. Las categorías, por otra parte, son las formas del pensamiento sintético dentro de las cuales nuestras sensaciones se ordenan y adquieren objetividad. Nuestra visión científica del mundo es, pues, la visión de un mundo totalmente ordenado y legalizado por nuestras categorías. Ese orden y esa regularidad no pertenecen, pues, al mundo en sí mismo, sino a nuestro conocimiento del mundo. La experiencia se compone, por tanto, de leyes que valen para los fenómenos, para las apariencias, pero no para las cosas en sí mismas, no para el mundo en sí mismo, independiente y ajeno a nuestras formas de la sensibilidad y a nuestras categorías. Así, pues, si definimos el fenómeno como apariencia, defínese la cosa en sí misma como la realidad oculta tras esa apariencia, como la cosa íntima y verdadera, encubierta por el velo subjetivo que entre ella y nosotros tienden las formas de la sensibilidad y las categorías. Y como nosotros no podemos saltar por encima de nuestra sombra, como no podemos percibir más que en las formas del espacio y el tiempo, ni pensar más que con las categorías, la cosa en sí resultará siempre inintuible, impensable, en suma, incognoscible. El mundo, dice Schopenhauer, es nuestra representación y la realidad verdadera, la cosa en sí, es irrepresentable, es impensable, es impulso, fuerza ciega, es voluntad.

Examinemos esta concepción. Advertimos inmediatamente que se sustenta toda ella en un sentido psicológico de lo *a priori.* Las formas de la sensibilidad, las categorías y los principios sintéticos significan, para esta concepción, órganos subjetivos innatos de la con-

ciencia humana. El hombre es un animal de tal modo dispuesto y organizado, que percibe las cosas como extensas y sucesivas, que las piensa en unidades sintéticas como sustancias, causas, efectos, unidades y multitudes. El mundo que así construye el hombre, es su mundo, su representación, pero no el mundo en sí mismo. Si el cristalino del ojo fuera de color encarnado, el mundo se nos aparecería encarnado; de igual modo el espacio y el tiempo no son de las cosas, sino la estructura misma de los órganos sensibles.

Pero esta concepción, que comprende lo *a priori* como lo innato, fue ya objeto en nuestro segundo capítulo de una crítica minuciosa. Vimos que lo *a priori,* en realidad, no tiene un sentido psicológico, sino meramente lógico. Vimos que el problema de la crítica no era de cómo se forma de hecho el conocimiento, sino cuáles son sus fundamentos de derecho, sus bases demostrativas. Los principios *a priori* no son, pues, modos de ser del organismo mental humano, sino las suposiciones más generales que tenemos que formular para poder establecer sobre ellas un sistema de la experiencia, un conocimiento objetivo demostrable. Entendido lo *a priori* de esta manera, derrúmbase por completo el concepto del fenómeno como apariencia, y tras él el concepto de la cosa en sí como verdadera, aunque incognoscible realidad. El fenómeno no es la apariencia de la cosa, sino la cosa aparente. Los principios lógicos del conocimiento son de tal suerte, que con ellos no podemos conocer más que los objetos aparentes; pero éstos los conocemos tal como son verdaderamente, sin engaños ni ilusiones de ninguna especie. Las formas de la sensibilidad y las categorías, como condiciones de la experiencia —en los dos sentidos de esta palabra—, no significan, pues, que vayamos echando sobre las cosas velos espesos y cubriéndolas de espacio, tiempo y categorías, ocultándonos así la verdadera realidad para conocer fantasmas; significan sólo que el conocimiento teórico, si ha de ser exacto y verdadero, si ha de ser científico, deberá basarse en matemáticas y física, en el espacio, pues, en el número y en la medida, y, por tanto, que sólo serán objetos del conocimiento aquellos que puedan ser medidos, contados, relacionados entre sí, aquellos que sean aparentes, aquellos que sean fenómenos. Fenómeno y cosa en sí son en la

concepción psicológica cuyo tipo es Schopenhauer, como los dos lados de un mismo ser, el fuera y el dentro; o más bien el fenómeno es la transformación, el disfraz de la cosa en sí por la consciencia. En nuestra concepción, en cambio, fenómeno y cosa sí son algo totalmente distinto. Fenómeno es el objeto real del conocimiento. ¿Qué será, pues, la cosa en sí?

Sentido polémico de la cosa en sí

Lo primero que se ocurre pensar es que es un concepto inútil. ¿Para qué sirve? ¿Qué realidad señala? Ninguna, se dirá, puesto que no hay más objetos reales que los del conocimiento teórico, es decir, los fenómenos. Sin embargo, semejante afirmación parece un tanto aventurada. Que no haya más objetos reales que los fenómenos, es por lo menos algo discutible. Por lo pronto ahí tenemos objetos reales, como el bien, el mal, el derecho, el estado, la justicia, la belleza; no son fenómenos, no son reales en el mismo sentido que lo son las cosas sensibles; pero nadie duda de que nos circundan, nos imponen normas de conducta y directamente influyen en el acaecer sensible del mundo. Pero este problema será más adelante objeto de estudio. Sin llegar a este punto, todavía es posible hallarle al concepto de la cosa en sí una significación fecunda.

En primer lugar, tiene un sentido polémico. El criticismo se coloca frente a dos dogmatismos opuestos: el dogmatismo empirista y el dogmatismo racionalista. Para el racionalista, la inteligencia humana es la única fuente de verdad, y sólo en sí misma y por sí misma puede alcanzar el conocimiento del universo. Por mera deducción, por concatenación de simples juicios analíticos, llega el intelecto a concebir y conocer las cosas en su última esencia y pura realidad, llega a los objetos suprasensibles, a las cosas no aparentes, a las cosas en sí mismas, de donde descienden las demás, a Dios, al alma inmortal, a la esencia del mundo, a la libertad. Para el empirista, en cambio, acábase toda certeza en el momento pasajero; los objetos del conocimiento son meras acumulaciones de sensaciones, y las leyes que llamamos de la naturaleza son el resultado de la costumbre y carecen de valor más allá del sujeto mismo.

Frente a estas dos metafísicas opuestas, la filosofía trascendental adopta una actitud crítica. Los objetos del conocimiento son objetos reales, y nuestro conocimiento es universal y necesario. Pero esos objetos son fenómenos, objetos aparentes, y no puede haber conocimiento científico más que de ellos. Al afán analítico del racionalismo opone Kant la simple comprobación de que todo conocimiento es sintético y, por lo tanto, basado en intuición; un conocimiento, pues, sólo de fenómenos. A la tendencia escéptica del empirismo, opone Kant el *a priori* de la intuición pura y el *a priori* de las categorías. El concepto de la cosa en sí le servía maravillosamente para este doble juego polémico. En ese concepto concéntranse, en efecto, perfectamente los defectos del empirismo y del racionalismo, la falta de crítica que caracteriza a ambas opuestas metafísicas. El racionalismo cree que la razón sola, en su proceder analítico, suministrará el conocimiento de la cosa en sí. ¡Ilusión! La cosa en sí es algo que pugna con las condiciones del conocimiento teórico; la cosa en sí es algo incognoscible. El empirismo, en cambio, cree que la sensación es lo único absolutamente real, es la cosa en sí misma. Error también. La sensación es un elemento de realidad, pero no el único; para hallar realidades hemos de ordenar las sensaciones, agruparlas en unidades sintéticas, tornarlas en objetos que posean persistencia y duración allende la retina. Así el concepto de la cosa en sí, tanto en el empirismo como en el racionalismo, personifica el error común, la falta de crítica, el dogmatismo. Convenía mucho a Kant mantener este concepto para mostrar que en él precisamente hállase la fuente del doble error metafísico. Mientras se conserve la cosa en sí como objeto del conocimiento, será el conocimiento inexplicable. Tal es, en primer lugar, el sentido polémico de ese concepto.

La contingencia de la experiencia

Pero un sentido polémico es siempre aún un sentido negativo, y no basta para justificar el uso filosófico de una noción. El concepto de la cosa en sí tiene, además de su sentido negativo, un sentido positivo. Es éste el

de señalar los límites del conocimiento, los límites de la experiencia.

Supongamos por un instante que el conocimiento pudiese llegar a aprehender las cosas en sí mismas, la última y esencial realidad. En este caso el conocimiento sería completo y absoluto y nada quedaría ya por conocer. Habríamos llegado al quietismo intelectual, a ese quietismo en que descansan los ingenios dogmáticos después de haber resuelto los problemas llamados metafísicos. A este quietismo es al que se opone la crítica con su concepto de la cosa en sí incognoscible, y acabamos de ver que la crítica da en primer lugar a la cosa en sí ese sentido negativo.

Pero al mismo tiempo que niega la posibilidad de alcanzar lo absoluto, y por lo mismo que la niega, da, por decirlo así, cuerda a la máquina del conocer y la lanza siempre más allá, a la conquista de siempre nuevas verdades. La condición del progreso infinito de la ciencia es precisamente que la ciencia no pueda nunca terminar su tarea y conseguir la realidad última y fundamental. Señalando al conocimiento límites, el concepto de la cosa en sí le suprime todo término final y lo lanza en un progreso y aumento perenne. En todo momento el conocimiento es limitado, pero en todo momento esos límites van ensanchándose. Es de una gran exactitud el símil presentado por H. Spencer. Compara el conocimiento con una esfera. Lo que conocemos está representado por el espacio encerrado en la esfera; lo que no conocemos, por el espacio de la superficie exterior. El progreso o aumento de conocimiento es un agrandamiento del radio de la esfera. Pero a medida que el radio aumenta, también aumenta la superficie exterior. Todo problema resuelto plantea nuevos problemas por resolver. El concepto de la cosa en sí no solamente tiene, pues, el sentido negativo de decir lo que no puede nunca alcanzar el conocimiento, sino además el sentido positivo de proponer al conocimiento un problema que no se agota nunca y fundar así el progreso infinito del saber humano.

Permítasenos algún desarrollo de este pensamiento. Consideremos rápidamente el camino recorrido por la crítica. Hemos partido de un hecho: la experiencia, la ciencia físico-matemática. Hemos investigado las con-

diciones de esa experiencia, y así hemos descubierto las condiciones de toda experiencia posible en general. Pero si alzamos ahora la vista por encima del conjunto todo y consideramos la experiencia en su totalidad, se nos aparecerá como algo completamente casual, algo del todo contingente. Veámoslo. La seguridad en que estamos de una verdad particular, estriba en que se halla esa verdad enlazada indisolublemente con otra; pero esta otra es cierta a su vez por su enlace necesario con otra anterior. Así, si proseguimos, llegamos al límite mismo de la experiencia. Nuestra experiencia es un conjunto de verdades que se sostienen unas a otras. Pero el todo, el conjunto mismo, ¿dónde se sostiene? La experiencia, considerada en su totalidad, aparece, pues, como algo totalmente casual y contingente. ¿A qué podremos referir esta nueva especie de objeto constituido por la experiencia toda? No podremos referirlo a otro objeto que fuera su causa, pues todo objeto está ya incluido en ella por definición, puesto que consideramos la experiencia en su totalidad. No podemos, por lo tanto, referirla más que a sí misma, es decir, no podemos considerarla más que como cosa en sí misma. El pensamiento de la cosa en sí misma es, pues, el pensamiento de la experiencia en su absoluta totalidad. La cosa en sí misma no es algo que se halle debajo de la naturaleza y oculta por nuestra representación. La cosa en sí misma es tan sólo el pensamiento de la absoluta totalidad de la experiencia, del saber obtenido, suponiendo reunidos en síntesis la totalidad de los objetos posibles. Pero este pensamiento de la totalidad de la experiencia presenta dos perspectivas. Una propiamente negativa: es incognoscible, porque no es intuible ni referible a objeto alguno, porque no es fenómeno, porque no es objeto aparente. Todo objeto aparente es siempre limitado y particular, y la totalidad de la experiencia es, en cambio, la síntesis de todo lo posible en general y no tiene limitaciones. La otra perspectiva es positiva: la totalidad de la experiencia es la aspiración de la experiencia. El conocimiento quiere siempre suprimir la contingencia; mas en sus límites la halla siempre; por eso el conocimiento supera constantemente sus límites. La totalidad de la experiencia, que, por un lado, es inaccesible al conocimiento, es,

por otra parte, el anhelo perenne del conocimiento, y no pudiendo ser alcanzada legítimamente de una vez, se propone a sus esfuerzos metódicos como el término ideal infinitamente lejano.

Las ideas

Término ideal. Hemos pronunciado la palabra en que vierte Kant todo el sentido positivo de la cosa en sí: *idea.* El viejo y venerable vocablo platónico vuelve ahora a tener un sentido preciso, digno del que le diera su inventor. La palabra idea venía significando, en la filosofía del empirismo inglés, la moneda de vellón de la psicología; idea era toda sensación, toda percepción, toda representación, todo concepto, todo pensamiento, toda impresión, toda emoción, todo deseo; en una palabra, idea valía tanto como hecho de consciencia en general. Pero Kant ahora, al engarzar el término idea en el cuadro complejo y preciso de su terminología, vuelve los ojos a Platón, y recuerda que el inventor de las ideas les había dado el sentido de modelos o prototipos para la experiencia. La idea platónica era, ante todo, una noción racional, que al mismo tiempo servía de visión interior, reguladora y directora, para aderezar la experiencia según ella. En semejante sentido la adopta también Kant. Los conceptos expresan las realidades mismas de la experiencia; las ideas, en cambio, manifiestan algo que excede a toda experiencia, algo que no puede hallar en la experiencia su adecuado fenómeno, algo, pues, que no *es*, que no tiene realidad empírica, pero que sirve de norte y de guía para nuestro conocimiento de la realidad.

Así la idea recoge en su seno todo el valor positivo del concepto de la cosa en sí. Aquel pensamiento de la totalidad de la experiencia, pensamiento que no puede hallar su correspondiente objeto, es propiamente la idea. La noción puramente racional de un conocimiento en donde quede excluida toda contingencia, toda incertidumbre, todo problema, la noción de una experiencia total, es el término que anhela conquistar nuestra labor científica. La metafísica ha pretendido ponernos en posesión de esos entes absolutos, cuyo conocimiento daría a nuestro saber humano la máxima y absoluta solidez.

Pero esa posesión de un conocimiento metafísico es ilusoria y vana. Esos entes absolutos no tienen realidad; son meras ideas, nociones en donde hemos expresado nuestro anhelo de perfección en el conocimiento y en la vida activa. Esas ideas, por tanto, no pueden llegar nunca a ser objetos cognoscibles, objetos aparentes. Pero como ideas, como meras ideas, tienen una especial validez en la actividad espiritual del hombre. Decir que la cosa en sí, que lo absoluto, es una idea, significa, pues, *primero,* que es incognoscible y que debe la metafísica renunciar a sus esperanzas suprasensibles, porque los objetos de esta clase de investigación no son objetos aparentes, sino meras ideas, y *segundo,* que, sin embargo, esas ideas representan el afán de totalidad que excita a la consciencia a no saciarse nunca de conocimiento y de perfección moral, y, como tales, dirigen y regulan los esfuerzos del espíritu humano en su marcha metódica de fenómeno a fenómeno.

La metafísica

Hemos expuesto, en general, el sentido en que se mueve la crítica que hace Kant de la metafísica. Brevemente reseñaremos ahora los principales momentos de esa discusión.

En todo tiempo ha existido una ciencia con la pretensión de alcanzar el conocimiento de la cosa en sí, de lo absoluto. Podríamos decir en términos kantianos: en todo tiempo ha existido una ciencia con la pretensión de dar a la idea un objeto real. Esa especulación se llama metafísica. Este nombre extraño proviene de un suceso, por decirlo así, editorial. En la serie de los libros aristotélicos, después de los dedicados a la física propiamente dicha, vienen unas consideraciones generales sobre el ser primero que contiene la totalidad de las condiciones de toda realidad. A estos últimos capítulos se les dio el nombre de tras la física o metafísica. Nombre, sin duda, bien elegido, y más lleno de significación de lo que parecía. En efecto, metafísica, significando tras la física, significa algo más que una mera colocación en el índice de materias; es una ciencia o conocimiento, cuyos objetos no son físicos, no son de este mundo, no son fenómenos, sino cosas en sí mismas.

La metafísica, efectivamente, ha pretendido siempre salirse de la física para conocer la razón última de toda la experiencia. Ha querido alcanzar el conocimiento de los objetos absolutos, que bastaran a explicar suficientemente, sin contingencias, todos los problemas posibles. Mas ese conocimiento de lo absoluto necesita un fundamento, como lo necesita todo conocimiento en general. Ese fundamento, empero, no puede ser, para la metafísica, la intuición pura ni la intuición empírica. La metafísica, por tanto, había de contentarse con ser un conocimiento analítico, es decir, en el fondo, un conocimiento que nada conoce.

Los problemas de la metafísica pueden agruparse en tres principales cuestiones: la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la naturaleza del universo. Mas como a ninguno de estos conceptos o pensamientos corresponde, ni puede corresponder, intuición alguna, ni pura ni empírica; como ninguno de esos tres objetos son objetos aparentes, fenómenos, bien claro está que de ninguno de los tres es posible tener un conocimiento teórico. La metafísica es una ciencia falsa, de ilusión. Sus demostraciones son inaceptables y entrañan paralogismos, o sea razonamientos sofísticos. Así se explica cómo, mientras las demás ciencias de la experiencia siguen un camino seguro de progreso y aumento constante, la metafísica, en cambio, tropiece a cada paso, carezca de asentimiento común, sea campo sempiterno de disputas y no logre nunca hallar el método unánime de una investigación científica segura.

Examinemos rápidamente la crítica que hace Kant de los tres problemas fundamentales.

Problema del alma

El alma es considerada, en metafísica, como el sujeto del sentir, del pensar, del querer; es decir, como lo que siente, piensa, quiere. De aquí se infiere que el alma es la *sustancia* pensante, volente, sensible, como el cuerpo es la sustancia extensa y móvil. La experiencia externa la referimos toda ella a un substrato general, que llamamos ora materia, ora energía, y del que decimos que permanece idéntico, sin crecer ni menguar. De igual modo debemos referir la experiencia interna a un

substrato espiritual que permanezca idéntico bajo todas las modificaciones. Ahora bien, los cuerpos singulares son perecederos porque son divisibles. Pero las sustancias espirituales, las almas, no siendo extensas, no son divisibles; son sustancias simples, y por ende inmortales. La inmortalidad del alma se deduce, pues, correctamente de la aplicación a la experiencia interna del principio sintético de la permanencia de la sustancia.

Pero la conclusión, sin embargo, no es correcta. Yo no tengo derecho en modo alguno a declarar que debajo de todos mis fenómenos internos haya una sustancia simple. En efecto, la tal sustancia no es percibida por mí en ninguna intuición. Yo percibo bien uno por uno mis fenómenos de conciencia, y además los refiero todos a un sujeto, que llamo: yo. Pero ese yo no es percibido nunca por mí independientemente de mis fenómenos particulares de conciencia. Nunca puedo decir *yo pienso*, sino siempre yo pienso esto o yo pienso aquello. De suerte que nunca, en ningún momento de mi vida psíquica, es mi yo objeto, sino siempre constantemente sujeto. Los objetos son las cosas que pienso, quiero, etcétera; pero el yo que piensa y quiere no puede nunca ser objeto de sí mismo. En realidad, el *yo* no es más que la unidad sintética en que se juntan los diferentes fenómenos de conciencia; es lo que hace que esos fenómenos sean fenómenos subjetivos; es, pues, una referencia de todos ellos unos a otros, porque todos ellos son referidos a un foco imaginario, que llamamos el yo, el sujeto. Pero se ve pronto cómo es totalmente ilegítimo abstraer primero ese yo, el cual no sería nada separado de los fenómenos singulares y sustantivarlo después. Para poder hacer esto necesitaríamos tener una intuición del yo vacía de toda determinación particular. Ahora bien, repito: esta intuición es imposible, porque el yo no es más que el carácter común a todos los fenómenos psíquicos, su carácter subjetivo.

¿Cómo surge en nosotros esta noción del alma? Surge porque reunimos en unidad *todos* los fenómenos de la experiencia interna, y aspiramos a dar razón íntegra de esa totalidad. Pensamos que si nuestra psicología empírica, la que estudia uno por uno los fenómenos de consciencia, resolviera de plano todos sus problemas, tanto los actuales como los posibles futuros, en abso-

luta integridad, entonces nada para nosotros sería contingente, indeciso y dudoso en psicología; no habría ningún fenómeno psíquico que no conociéramos como necesariamente determinado. Pero esta absoluta determinación nos conduciría forzosamente a un primer fenómeno psíquico, el cual tendría en sí mismo su absoluta necesida, y sería simple, eterno. Pues bien, lo que llamamos el alma no es otra cosa que este hipotético primer germen de toda nuestra psiquis, al que llegaríamos si nuestra psicología consiguiese un conocimiento *total* y perfecto de su objeto. Pero este conocimiento absoluto, total y perfecto no es más que el término infinitamente lejano e inasequible a que tiende todo conocimiento real, empírico. El alma es la idea de ese perfecto saber psicológico. El alma no es, pues, una cosa que pueda ser conocida, no es una sustancia; es un pensamiento que reúne en sí la totalidad de la experiencia interna. La metafísica se afana infructuosamente por conocer algo que no es dado ni puede ser dado en la experiencia.

Problema del universo: las antinomias

Acerca de la naturaleza del universo, la metafísica establece cuatro conclusiones. La primera se refiere a los límites del universo en el tiempo y en el espacio. La segunda, a los componentes del universo. La tercera, al principio y origen de las causas en el universo. La cuarta, al ser necesario en el universo.

En esas cuatro conclusiones, la metafísica no comete paralogismo alguno; sus demostraciones son correctas. Pero carecen en realidad de valor probativo, porque a cada conclusión que se establezca se opone la conclusión contraria, establecida también con la misma corrección lógica. A estas oposiciones llama Kant antinomias. Acerca de los límites del universo en el tiempo y en el espacio, puede demostrarse la tesis de que el universo tiene un comienzo en el tiempo y está encerrado en límites dentro del espacio. En efecto, si el mundo no tuviera un comienzo en el tiempo, habría que admitir que, para llegar a cualquier momento determinado del tiempo, ha transcurrido ya una eternidad, es decir, una infinita serie de estados sucesivos. Ahora bien; la in-

finidad de una serie consiste precisamente en que nunca está terminada y transcurrida. Es, pues, absurdo suponer que en cualquier momento del tiempo ha transcurrido ya una eternidad, y, por tanto, hay que admitir que el universo tiene un comienzo en el tiempo. Y en cuanto al espacio, sucede lo mismo, pues si el universo no tuviera límites en el espacio, habría que considerarlo como un infinito actual, lo que también es absurdo. Pero la antítesis puede demostrarse con igual rigor. En efecto, si el mundo tiene un comienzo en el tiempo, es que ha habido un tiempo en que no existía el mundo, un tiempo en que nada existía, un tiempo totalmente vacío. Pero entonces, en ese tiempo totalmente vacío, no hay nada que pueda haber causado u originado el mundo. De la nada nada sale; y resulta absurdo admitir que tras un tiempo vacío aparece de pronto un tiempo ocupado por el mundo. El mundo, pues, no tiene comienzo en el tiempo. Acerca de los límites en el espacio puede hacerse el mismo razonamiento.

Sobre el segundo punto, los componentes del universo, sucede idéntica antinomia. La tesis sostiene que el mundo está compuesto de elementos simples. En efecto, si no hubiese en el mundo más que lo compuesto, sin sustancias simples, cada cosa sería un infinito actual realizado en concreto, lo cual es absurdo. Es, pues, inevitable admitir elementos simples del universo, aunque empíricamente no sea quizá posible hallarlos y aislarlos. Pero la antítesis demuestra que nada en el mundo puede haber que sea sustancia simple. En efecto, una sustancia simple, si es algo real, está en el espacio y ocupa un espacio. Pero el espacio es divisible siempre. Habría, pues, que admitir un elemento indivisible del espacio, el punto, como componente del espacio. Pero el punto, si es indivisible, no es espacio. Y entonces, por muchos no-espacios que se junten, nunca podrá surgir un espacio, es decir, una realidad.

La tercera antinomia se refiere a la serie de las causas en el universo. La tesis dice: hay necesariamente una causa libre, es decir, una causa que no es causada, sino total y absolutamente espontánea. Supongamos, en efecto, que la serie de las causas es infinita y no pende de una causa primera absolutamente libre; entonces, cualquier miembro de esa serie, cualquier causa, depende a su vez de otra anterior, y la necesidad de una

causa no puede nunca explicarse y conocerse plenamente, y conserva siempre algo de contingencia, de azar. Así, pues, para que la serie de las causas en el universo —concebido en su totalidad— no encierre ninguna contingencia, es preciso admitir una causa primera que dé razón de todas las demás sin exigir ella misma una anterior razón, es decir, una causa libre, o sea por sí misma necesaria. Pero la antítesis dice: no hay libertad alguna, y todo en el mundo ocurre según las leyes de la naturaleza. En efecto, el concepto de una causa libre es incomprensible, y contradice la unidad de la experiencia. La espontaneidad de una causa rompe siempre la trama del conocimiento por un acto arbitrario, esencialmente inexplicable, es decir, inadmisible; la libertad es el asilo de la ignorancia en física. Acceder a la posibilidad de una causa sin causa, es hacer imposible todo conocimiento científico de la naturaleza.

Por último, la cuarta antinomia se refiere al ser necesario en el universo. Éste no es más que el correlato de la causa libre. La tesis afirma que en el mundo hay un ser necesario absolutamente, ora como parte o como causa del mundo. Su demostración reproduce la de la tesis anterior acerca de la libertad. En la serie de los cambios que se suceden en el universo, cada uno de estos cambios es necesario porque depende de la necesidad del anterior. Es, pues, preciso admitir un ser que sea necesario por sí, para que pueda explicarse la necesidad de todos los miembros de la serie. Pero la antítesis niega que haya ser absolutamente necesario, porque la necesidad de tal ser no podría explicarse en el conocimiento científico, ya que, por definición, explicar es referir un fenómeno a otro fenómeno anterior, su causa.

¿Qué significan estas antinomias? En ellas vemos a la razón confundida y como aniquilada, precisamente porque ha querido eludir las condiciones que hacen posible y fructífero su uso, las condiciones del conocimiento científico. La razón es discurso, es enlace de conceptos. Ahora bien, cuando queremos aprehender la totalidad del universo —sea como un todo matemático en su extensión y en su división, sea como un todo dinámico en la serie de sus sucesivos estados—, ¿a qué

concepto real podemos referir esa totalidad? Carecemos de punto de apoyo para *explicar* el conjunto integral de la experiencia externa, porque explicar es unir sintéticamente conceptos; y habiéndonos propuesto explicar la totalidad del universo, no nos queda ya realidad alguna para dar razón de esa totalidad. De las antinomias hemos de sacar, pues, una primera conclusión negativa. Es vano el empeño de conocer lo absoluto en el universo, porque el conocimiento es esencialmente relativo, es conocimiento de relaciones; y si juntamos en un solo concepto toda la realidad, nos cerramos el paso para conocer, para relacionar términos. Como el problema del alma, el problema del universo —cosmología racional— no puede tener una solución metafísica, absoluta.

Pero sacamos también una segunda conclusión positiva. La síntesis total de la experiencia externa no es una *cosa*, un objeto, sino una *idea*. Si nos figurásemos en una suposición, fantástica a sabiendas, que la ciencia de la naturaleza ha llegado a su absoluto término y ha despojado de su seno toda contingencia, toda incertidumbre, todo problema, habríamos adquirido el saber que apetecemos. Esa idea, pues, es la que en cada momento nos empuja a pedir más y más explicaciones, a buscar fundamentos a los fundamentos y causas a las causas. Así, a la experiencia, al conocimiento científico, se abre una infinita perspectiva de progreso constante. La ciencia empieza su construcción de la realidad natural partiendo de un punto actual, de un saber concreto. Esa construcción va ensanchándose poco a poco, descubriendo poco a poco planos más hondos de realidad. Mas como la labor científica no es una mera recepción de impresiones, sino una verdadera creación racional, una actividad intelectual metodizada, no podemos asignarle un término decisivo y, aspirando siempre a completarla, nunca dejamos de verla relativa y defectuosa. Ni en el tiempo podremos nunca hallar una causa primera, ni en el espacio un límite del universo. Nuestra división de los elementos de la realidad sigue constantemente, y cala cada día más hondo en regiones donde se nos presentan siempre nuevos problemas. El mundo, pues, no es ni finito ni infinito, ni libre ni necesario. El mundo no es una cosa: es la fórmula de

nuestro humano problema de conocer, es la incógnita jamás enteramente despejada, es la idea, prototipo de un perfecto conocimiento, que nuestro imperfecto saber aspira lenta y discursivamente a realizar.

Problema de Dios

En este tercer problema culminan los esfuerzos de la metafísica clásica. Los motivos iniciados en los dos problemas anteriores, el del alma y el del universo, llegan ahora en el concepto de Dios a su máximo grado de totalidad. La metafísica, con la noción de la divinidad, cierra el círculo de las contingencias, y determina la realidad toda, juntamente con la esfera de lo posible, en un sistema perfecto.

Se han ensayado —y aún se ensayan— multitud de pruebas de la existencia de Dios. Pero todas ellas pueden reducirse a tres tipos o esquemas: la prueba ontológica, la prueba cosmológica, la prueba teleológica. La prueba ontológica fue primero formulada por San Anselmo, luego por Descartes. Es, al parecer, la más decisiva y convincente. Dice así: Dios es el ser absolutamente perfecto. Ese ser existe necesariamente, pues si no existiera carecería de una perfección, la existencia, y no sería el ser infinitamente perfecto. Dicho de otro modo: un Dios que existe es más perfecto que un Dios que no existe. Es así que Dios es infinitamente perfecto. Luego Dios existe, Como se ve la proposición Dios existe, es en la metafísica un juicio analítico: en el concepto de Dios, como síntesis de todo lo real y aun de lo posible, hállase incluida la existencia necesariamente, y, por tanto, decir que Dios no existe sería una contradicción, sería como decir que Dios no es Dios.

Mas todo este argumento descansa en la suposición implícita de que la existencia es una nota que pertenece al concepto de Dios. Pero ¿qué es la existencia? Recordemos lo dicho en capítulos anteriores. La realidad o existencia de un concepto no es una nota del mismo; no es una propiedad que convenga a unos objetos sí y a otros no. Un objeto, un concepto es real, es decir, existe, cuando ha entrado en la unidad sintética con todos los demás objetos conocidos como reales. Los conceptos se definen, y la existencia del objeto definido

en el concepto no añade ni quita nada a la definición lógica de ese concepto. De esa definición lógica podrán salir por análisis todas las notas contenidas en ella, pero la existencia no, porque la existencia estriba en que el objeto se halle sintéticamente unido con otros objetos reales. La existencia es, pues, siempre establecida en un juicio sintético, cuyo fundamento es forzosamente la intuición, pura o empírica. Yo puedo fingir un ente fantástico y definirlo. Pero la existencia de este ser fantástico no puede ser ni incluida ni excluida por mi definición. Si sobreviene una intuición que me faculta para decir que mi concepto es real, entonces puedo predicar de él la existencia, pero no antes. La definición lógica de lo que sean cien duros no contiene en su seno ni más ni menos que la realidad misma de los cien duros, pues esta realidad, esta existencia no se puede nunca inferir de la definición, sino que siempre ha de resultar de alguna intuición, de alguna percepción. Del mismo modo entre el concepto de Dios y el concepto de Dios existente, no hay la más mínima diferencia lógica; la existencia no pertenece a la definición. Un Dios existente sería un Dios percibido, intuido. Ahora bien, tal intuición o percepción es imposible. Por tanto, una demostración sintética —que es la única legítima tratándose de existencias— de la existencia de Dios es imposible.

En otros términos podría decirse que el argumento ontológico, no moviéndose más que en el plano de las ideas, no puede, por mucho que haga, salir de ese plano y poner pie firme en el mundo de las realidades. Para afirmar una realidad con legítima certeza, es preciso primero, que una percepción suceda, y segundo, que esa percepción pueda enlazarse sintéticamente con la serie de las demás percepciones. Mas el argumento ontológico no puede apoyarse en semejante percepción.

La segunda prueba, la prueba cosmológica, determina la existencia de una causa necesaria del universo. Es, en el fondo, la tercera y la cuarta antinomia anteriormente examinadas. Pero es bien evidente que la categoría de causalidad no tiene aplicación legítima más que para los objetos de la experiencia, para los fenómenos. Además, esa misma aplicación, aun si fuera legítima en este caso, no nos autorizaría a detenernos

en la serie de las causas y a admitir una causa incausada.

La prueba teleológica, por último, es la que se funda en el orden, la belleza, la finalidad, la intención o inteligencia que revelan ciertas formas de la naturaleza. En la naturaleza hay cuerpos organizados, es decir, dispuestos convenientemente para la realización de un fin. Ahora bien, la existencia de esos bien pensados organismos, la perfección de las armonías naturales indican la mano de un organizador inteligente de todo ese mundo, la providencia y previsión de una inteligencia máxima y omnipotente. Pero esta clase de prueba adolece de dos defectos. En primer lugar, es insuficiente y no llega a demostrar lo que se propone. En efecto, estudiada con rigor, podría acaso llegar a probar que es preciso admitir una inteligencia formadora y organizadora, pero no creadora del universo. Tendría, pues, que completarse ulteriormente con la prueba cosmológica o con la ontológica. En segundo lugar, la presencia en la naturaleza de formas adecuadas a fines, de organismos y de armonías, no recibe una explicación satisfactoria con sólo suponer la existencia de una inteligencia ordenadora; porque, en verdad, esta supuesta explicación es ella misma inexplicable y más misteriosa aún que el organismo que se trata de explicar. Las maravillas de la naturaleza recibirían su razón de algo aún más maravilloso e incomprensible que ellas mismas: la existencia y actividad de un ser inteligente que no es producto ni efecto de causa alguna.

En suma: la metafísica fracasa en su supremo intento, como fracasó en sus anteriores problemas del alma y del universo. En el concepto de Dios, ha querido dar razón de todo absolutamente, lo real y lo posible. En el concepto de Dios, ha querido limpiar por completo de contingencia la naturaleza y el hombre, y borrar todo rastro de incertidumbre, de problema, de oscuridad en el conjunto de cuanto existe y puede existir. Intento vano que nace de un falso concepto del conocimiento. Persuadida de que el conocimiento científico, racional, es un mero análisis de nociones intelectuales, ha querido formular la noción primera, depositaria de los principios todos del ser. Pero el conocimiento científico es síntesis metódica y discursiva A medida que esta actividad sintética del espíritu científico va

estableciendo relaciones y más relaciones, surgen siempre en el límite del conocimiento problemas nuevos. Querer desterrar toda contingencia, o sea detener la labor científica con un pretendido éxito final y rotundo, absoluto y perfecto de los problemas todos, es querer un imposible. El concepto de Dios es una idea, y como tal, no hay en la experiencia objeto que pueda serle adecuado. Es la idea de una absoluta integridad del saber humano, es la idea del principio único y supremo de todas las leyes de la experiencia interna y externa. Esa idea puede servir constantemente de norte a la labor del conocimiento; pero es contradictorio querer hipostasiarla en un objeto y aprehenderla en un teorema.

La raíz de la metafísica

Con el examen de las demostraciones metafísicas, ha apurado Kant el sentido negativo de la *cosa en sí*. Si suponemos que además de los objetos de la experiencia hay *cosas en sí* accesibles a nuestro conocimiento, tendríamos que construir para alcanzar este conocimiento una disciplina: la metafísica. Ahora bien, esta disciplina es engañosa, porque en realidad no hay accesible a nuestro conocimiento más que objetos aparentes, fenómenos. Nuestras investigaciones anteriores sobre la matemática y la física nos han indicado cuáles son las condiciones de todo conocimiento teórico en general. Hay, empero, una supuesta ciencia, la metafísica, que pretende conocer cosas en sí mismas. ¿Es esta ciencia posible? La hemos examinado, y hemos visto que no se somete a las condiciones establecidas de todo conocimiento, de toda experiencia. La metafísica, pues, no es ciencia posible. El problema general de la *Crítica de la razón pura* se ha desenvuelto, por tanto, en la forma siguiente: 1.º ¿Cómo es posible la matemática? La Estética trascendental contesta a esta pregunta, señalando las intuiciones puras, espacio y tiempo, como condiciones de la matemática. 2.º ¿Cómo es posible la física? La Analítica trascendental contesta a esta pregunta, señalando las categorías y los principios sintéticos como condiciones de la física. 3.º Sobreviene, empero, una tercera pregunta. ¿Es posible la metafí-

sica? A esta pregunta contesta la Dialéctica trascendental, mostrando que como la metafísica no se somete a las condiciones de todo conocimiento posible, no es una ciencia legítima, no es un conocimiento teórico verdadero.

Así, pues, en su sentido negativo, la *cosa en sí* desempeña la función de deshacer la posibilidad de la metafísica como ciencia.

Pero, como ya hemos visto, además de ese sentido negativo, tiene un sentido positivo. La cosa en sí, al negarse como cosa, se manifiesta como *idea*. El alma, Dios, la libertad, son ideas. ¿Cuál es su uso legítimo? En primer lugar, es preciso que nos demos bien cuenta de que las ideas deben tener, y tienen, un uso legítimo, o dicho de otro modo, un uso trascendental, un uso en el conocimiento empírico. Deben tenerlo, porque no son invenciones caprichosas, sino ideas necesarias, que en todo momento y en los más humildes raciocinios estamos empleando. Ya vimos que la forma fundamental del conocimiento era el juicio. Vimos que el juicio es síntesis. Por medio de la enumeración de las diferentes clases de juicios, pudimos establecer las diferentes clases de síntesis o categorías. Pero sobre los juicios y con los juicios, verifica nuestra razón conclusiones, raciocinios, o sea síntesis de juicios. A esta segunda especie de síntesis, que podríamos llamar síntesis de síntesis, o síntesis a la segunda potencia, debe corresponder igualmente una segunda especie de categorías, que serán categorías ampliadas. Éstas son las ideas... Los lógicos distinguen tres clases de raciocinios o silogismos. El silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo. El silogismo categórico, como su nombre indica, se compone de juicios categóricos. En esta especie de silogismo se saca de un juicio categórico otro también categórico, por medio de un juicio que sirve de intermediario. Así del juicio: Todos los hombres son mortales, pasando por el juicio intermedio: Sócrates es hombre, sale el juicio conclusión; luego Sócrates es mortal. Pero la validez del juicio conclusión depende de la validez del juicio mayor. Éste, a su vez, ¿de dónde toma su validez? La toma de ser conclusión de otro silogismo categórico que se supone anteriormente formulado; por ejemplo, el siguiente: Todos los organismos son perecederos. Los hombres son organismos.

Luego los hombres son perecederos. Pero a su vez este silogismo se apoyará en otro, y así sucesivamente. Este *así sucesivamente* no significa otra cosa que lo siguente: al hacer un silogismo categórico y tenerlo por verdadero, he incluido en el juicio mayor, por un acto sintético de la razón, la totalidad de la serie infinita de anteriores silogismos; en una palabra, he pensado la totalidad de la experiencia; he pensado la idea absoluta de la sustancia en su sentido metafísico. Como sustancia en este sentido se manifiesta la *idea* del alma.

El silogismo hipotético se compone de juicios hipotéticos. La concatenación de juicios hipotéticos es, empero, totalmente contingente, como no se suponga al frente de toda la serie algo cuya existencia no sea hipotética. He aquí un raciocinio hipotético. Si *A* existe, *B* existe; es así que *A* existe, luego *B* existe. Pero la existencia de *A* no es absoluta, sino que a su vez está condicionada por una existencia previa; la de *A'*, por ejemplo, y ésta a su vez por otra, y así sucesivamente. Como en el caso anterior, es preciso, pues, que la razón haya supuesto implícitamente algo como existente de modo absolutamente necesario para que el reciocinio hipotético tenga validez. En otros términos: se dirá que en la mayor de un raciocinio hipotético va implícita la totalidad de las condiciones, esto es, la idea de lo incondicionado, la idea de la libertad. En los juicios causales y en los silogismos causales se advierte esto con toda claridad. Cuando digo que *A* es causa de *B* y *B* causa de *C*, he dejado atrás toda una serie infinita de causas que vienen a parar a *A*. Esa serie infinita es la totalidad de las causas, o sea la idea de la causa sin causa, la idea de la absoluta necesidad de la causa, que no es otra cosa que la libertad.

El raciocinio disyuntivo se compone de juicios disyuntivos. Ahora bien, un juicio disyuntivo es aquel en donde algo es considerado sucesivamente como perteneciente a uno u otro todo. Pero este todo, a su vez, es parte de uno u otro todo mayor, y así sucesivamente sin término. Es decir, que todo raciocinio disyuntivo implica como fundamento de su validez el conjunto, en unidad, de todo lo real y todo lo posible, la idea de Dios.

Así, pues, las ideas de la razón no son productos arbitrarios y fantásticos, sino pensamientos que necesariamente se ocultan en todos los raciocinios que ha-

cemos. Son como anticipaciones hipotéticas de fundamentos por descubrir, para que sirvan de apoyo a las realidades descubiertas. Nuestro conocimiento es siempre limitado y relativo. Si vamos preguntando el porqué de cada cosa, sin detenernos, llegaremos pronto al límite actual del saber. En ese límite se abre el mar insondable de lo ignoto; y la validez de lo conocido depende enteramente de lo que nos queda aún por conocer. Pues bien, las ideas no son otra cosa sino la expresión de la confianza que el espíritu humano tiene en que eso que es ignoto aún, está, sin embargo, regido por leyes firmes y seguras, que alguna vez podrán ser descubiertas. Esa confianza, esa seguridad, es la que nos da el aliento necesario para proseguir la obra de la investigación científica. Esta obra sería innecesaria si la metafísica pudiera realizar fielmente sus proyectos de conquista de lo absoluto. Pero esa conquista es, por definición, irrealizable. Mas, por otra parte, la investigación científica sería un vano propósito, si no estuviéramos convencidos de que tras los límites de nuestros actuales conocimientos hay lugar siempre para más conocimiento. Los problemas científicos son siempre problemas de límites, y las ideas de la razón no son sino las garantías ciertas de que esos problemas de límites tienen de uno u otro modo una solución posible.

La función que las ideas desempeñan en el conocimiento no es, por tanto, una función despreciable ni humilde. Sostienen todo el andamiaje, que sin ellas vendría a sumirse en el abismo de la contingencia. No constituyen un saber real, concreto; no constituyen objetos de la experiencia, como las categorías; no se refieren como éstas a objetos particulares, pero sí a la totalidad o síntesis integral de los objetos particulares. Ellas son el pensamiento de que hay siempre más ciencia posible, si seguimos aplicando los métodos fundamentales para producir verdades científicas. Kant expresa este sentido positivo de las ideas diciendo que si bien la metafísica no es una ciencia, no por eso sus problemas dejan de originarse naturalmente en la razón misma; la metafísica es una disposición natural de la razón. La razón tiene sed de absoluto. Pero esa sed no puede apagarla con razonamientos sofísticos, y debe contentarse con irla amortiguando lenta, pero se-

guramente, por medio de la investigación metódica y certera. Cuando se convence la razón de esta verdad, renuncia a las sublimidades vanas de la metafísica, y entonces aquellos objetos anhelados que iban, al parecer, a resolver el misterio del mundo, tórnanse ahora en ideas, es decir, en principios, con los que la experiencia, el conocimiento científico, recibe sentido y regla fija. El uso legítimo de las ideas es un uso regulativo.

Valor regulativo de las ideas

¿En qué consiste este uso regulativo de las ideas? Consiste en emplearlas con el sentido estético y práctico que les diera Platón. Idea es, ante todo, visión interior y modelo fijo en la mente, para que la obra se realice en la mayor concordancia posible con ella. De toda nuestra investigación anterior hemos sacado la conclusión de que el conocimiento no es la copia de una supuesta naturaleza que nos fuera dada, sino la obra de la actividad espiritual humana, sometida a reglas de objetividad, de unanimidad. Las ideas de la razón son los modelos de perfección, que pensamos, para ajustar a ellos nuestra actividad de investigadores. La totalidad de la experiencia, la perfección de la experiencia, es el ideal del conocimiento, el prototipo del conocimiento. Así la idea se niega como realidad objetiva —en la crítica de la metafísica—, para afirmarse como realidad simbólica, realidad interior, la realidad de un modelo por alcanzar, de una regla a seguir en las obras humanas, una de las cuales es la obra del conocimiento.

De este sentido regulativo de la idea se desprenden las máximas lógicas en que las tres ideas de la razón se especifican como reglas. En primer lugar, la regla de las especies o, dicho de otro modo, de la *homogeneidad* de los fenómenos. Nuestro conocimiento deberá tender siempre a establecer leyes más generales, a descubrir unidades que abarquen más subunidades. En una palabra: nuestro conocimiento debe tender, como un ideal inasequible, pero regulativo, a reducir en cuanto sea posible el número de sustancias y desarrollar la homogeneidad, la semejanza de los fenómenos entre sí.

Frente a esta regla, la contraria tiene no menor valor y vigencia para el proceso del conocimiento. No por el empeño de reducir las leyes hase de olvidar el carácter específico de los fenómenos. La máxima de la *especificación* o *variedad* de los fenómenos corrige y completa la máxima de la homogeneidad. Ésta proporciona al conocimiento unidad, sencillez; aquélla le asegura extensión y realidad. Estos dos principios o máximas lógicas del conocimiento parecen a primera vista opuestos. En realidad, la historia de las ciencias nos muestra pensadores más inclinados al principio de la homogeneidad, otros más al de la variedad. Los ingenios matemáticos tienden generalmente a la reducción de diferencias; los naturalistas empíricos a su multiplicación. ¿No existirá una posible síntesis de ambas tendencias? Desde luego, esa síntesis debe existir. Los dos principios radican en ideas, y éstas, a su vez, en la razón misma. No es posible, pues, que haya contradicción. En efecto, ambos principios persiguen la supresión de lo contingente, de lo casual; el uno por afirmación de las semejanzas, el otro acentuando los caracteres específicos. Ambos, empero, no sólo son compatibles, sino que se completan uno a otro. Descartes tenía una sensación precisa de esta compenetración de ambos principios, cuando los pone uno junto a otro como leyes fundamentales del método. Al precepto de la división de los problemas, sigue el precepto de la definición de lo simple, y por simple entendía Descartes lo general.

Esta compenetración de los dos, al parecer, opuestos principios se realiza en la tercera máxima lógica, la de la *afinidad* de los conceptos. Las unidades que el principio de la homogeneidad permite al conocimiento establecer, estarán repletas de concreta realidad, si en ningún caso se ha dejado de observar el principio opuesto de la especificación. Pero entonces, en este estado de madurez científica, será posible pasar de una a otra unidad con seguridad y certeza. Será posible que las ciencias especulativas vayan sirviéndose unas de otras y compenetrándose unas con otras, corriendo todas en pos de la absoluta unidad sistemática, que la idea propone eternamente al conocimiento, como idea del conocimiento perfecto. Ésta es la κοινωνία τῶν γενῶν, la comunidad de los géneros sobre que fundaba Platón

la unidad del sistema de las ideas, la referencia de todas las ideas a la idea del bien, reguladora máxima del ser. Este tercer principio, que resume y reabsorbe a los otros dos, es el que con mayor evidencia expresa el sentido regulativo, el sentido simbólico de la idea como prototipo y modelo del conocimiento. Hacia esa unidad absoluta, que siempre se encuentra situada allende los límites de la experiencia, tiende siempre la experiencia, y en la marcha tras ese inasequible ideal, eternamente presente en la visión interior del hombre, va produciéndose la cultura, rastro indeleble que las generaciones dejan tras sí, para señalar a las siguientes el preciso punto en donde han de comenzar su propia tarea.

Nuevas orientaciones del pensamiento

La crítica que Kant ha hecho de la metafísica inaugura una nueva era en el pensamiento moderno. Los objetos de la metafísica han cambiado de sitio, al variar de sentido. Dejando de ser entes para tornarse en ideas, han ido a situarse en el horizonte lejano al que dirige el hombre su mirada. La vida entera y el concepto de la vida sufren desde este instante una fundamental variación. Ahora entra en pleno vigor la noción dinámica de progreso, de devenir, de evolución. El conocimiento queda definido como proceso infinito; la vida como marcha ininterrumpida hacia el ideal. Surgen las nuevas posibilidades, hasta entonces desconocidas, de una ciencia de esa marcha del hombre a través del tiempo: la historia. Y con la noción nueva de progreso, de devenir, de evolución, nace también el germen de una nueva indagación científica en los procesos de la vida: la biología. Historia, biología, evolución, progreso, he aquí conceptos llenos hoy de sentido para nosotros, pero que no tenían posible desenvolvimiento si antes no se daba a las nociones de la cultura humana, del universo, de la vida, en suma, a las nociones metafísicas, una nueva orientación que las capacitase para ser definidas más bien en su devenir que en su esencia, más bien en su desarrollo que en su ser. Tal fue la obra de Kant. Sus inmediatos sucesores, violentamente in-

teresados por la novedad de ese proceso infinito, que juntaba lo empírico con lo ideal, quisieron hacer la metafísica del proceso mismo, y llevaron a cabo, por decirlo así, una lógica formal del devenir. La filosofía romántica alemana —Fichte, Schelling, Hegel—, manipulando, con excesivo desenfado acaso, la idea de la evolución, la hicieron más popular, más asequible, y pronto se apoderó de ella la ciencia positiva, dando así lugar a la historia y a la biología, las dos características del siglo XIX.

En los límites del conocimiento científico teórico, hemos encontrado a las ideas con su función regulativa. La idea, como la visión interior de una perfección, es prototipo y modelo para la actividad humana. Mas la actividad humana no es sólo actividad científica, actividad del conocimiento. Es también actividad práctica, o, como suele decirse, moralidad; es también actividad estética, o, como suele decirse, arte. Estas otras direcciones de la consciencia no se ocupan, empero, con objetos de la experiencia, no se refieren a objetos reales, en el sentido que suele darse a la palabra realidad. Se ocupan de lo que llamamos lo bueno, de lo que llamamos lo bello. Bueno y bello no son cosas, sino aprecios que hacemos de ciertas cosas. Este hombre, esta acción es buena, decimos; este cuadro, este paisaje es bello, decimos. Al llamarlos así, no añadimos ni quitamos a su realidad física, sino que sobre esa realidad física fallamos un juicio valorativo, un juicio de aprecio, de valor. Ahora bien, ese juicio de valor ¿en qué se funda? Sin duda tiene que ser en la comparación que hacemos entre la cosa real y la idea que tengamos de lo que es ser bueno, de lo que es ser bello. Un campo nuevo de inesperada fecundidad se descubre, pues, en que el uso regulativo de las ideas como modelos y visiones interiores podrá manifestarse con más amplitud, y al propio tiempo con más íntima y cercana relación a nuestra conciencia común. Los límites del conocimiento nos conducen de suyo a la Moral y al Arte, a la Ética y a la Estética.

Capítulo quinto

LA ÉTICA

Certeza teórica y certeza práctica

La crítica de la experiencia científica nos ha conducido en el capítulo anterior hasta los límites del conocimiento. En este punto hemos hallado la metafísica, disciplina que pretende rematar la experiencia científica con el conocimiento de los entes absolutos, de las cosas en sí mismas, y cerrar así el sistema del universo, aboliendo toda contingencia en él. Nuestro examen de esa supuesta ciencia de lo suprasensible tuvo por resultado la transformación de los entes extraempíricos en ideas, esto es, en pensamientos reguladores de la actividad espiritual del hombre. A las ideas no corresponden, no pueden corresponder objetos reales, porque no son nociones de algo, sino nociones *para* algo. Defínense esencialmente por el principio de finalidad. Su sentido es servir de prototipos, de modelos, de fines últimos propuestos al desenvolvimiento de la cultura humana.

Ahora bien; un modelo es algo que contemplamos para reproducirlo, es decir, algo que tiene sentido sólo cuando se refiere a una práctica, a una acción. Por eso las máximas lógicas que hemos enumerado, la máxima de la especificación, la de la homogeneidad, la de la afinidad, referíanse a la *labor* del conocer más que al conocimiento mismo, y tenían por misión indicar los propósitos generales hacia donde se orienta la producción del saber teórico. Por eso también las ideas hallan su verdadero campo de apli-

cación en aquellas porciones de la cultura humana que se definen esencialmente por la práctica y la acción: en la ética y en la estética. Así, pues, en los límites mismos de la teoría del conocimiento hallamos una nueva esfera de investigaciones para la filosofía. El último capítulo de la lógica es ya el primer párrafo de la moral.

La metafísica clásica, situada en esos límites extremos del saber, pretendía, en efecto, satisfacer simultáneamente a dos exigencias: a la del conocimiento y a la de la práctica. Más aún quizá a la segunda que a la primera, porque desde el Renacimiento, en que empezó la emancipación y autonomía del espíritu científico, iba sintiéndose cada vez menos la necesidad teórica de la metafísica, disciplina que seguía sobreviviendo casi únicamente por su valor moral. La física y la matemática, con sus espléndidos desarrollos, contenían ya los materiales suficientes para construir un sistema, sin necesidad de depender de una ontología, y dejando abiertos para ulteriores progresos los problemas últimos a que hubieran llegado. Pero todavía se consideraba indispensable fundar la acción y la vida en proposiciones ciertas de valor teórico y objetivo. La ética no había alcanzado aún su emancipación y su autonomía, y exigía como fundamento una metafísica.

Si en las disciplinas teóricas se vislumbraba ya que la certeza científica se basta a sí misma y no exige más que su propia integridad, en cambio las disciplinas morales no habían conseguido instituir un tipo propio de certeza y de verdad. Uno de los empeños iniciales de la filosofía moderna, desde Galileo, fue hacer esa distinción entre la certeza moral y la certeza teórica. Los primeros ataques de la nueva ciencia fueron dirigidos contra los conceptos de índole moral que perturbaban y hacían estéril el esfuerzo por conocer la naturaleza. Hubo que expulsar de la física aquellas nociones de perfección, de lugar natural, de esencia, de virtud, que incapacitaban a la astronomía, por ejemplo, para exponer un exacto sistema del cosmos. El mecanicismo fue la resultante de este esfuerzo de purificación. Pero aún quedaban dos obstáculos que vencer para que la separación entre la certeza teórica y la certeza moral fuese com-

pleta y definitiva. Estos obstáculos se hallaban en ese doble sentido de la metafísica, sentido teórico y sentido moral, que ya hemos indicado. Acabamos de ver en el capítulo anterior derrumbarse uno de ellos: la metafísica ha sido despojada de todo valor teórico y científico. Pero entonces, ¿en qué vamos a fundar la moral? ¿Cuál va a ser el sistema de verdades sobre que se apoyarán los preceptos éticos? Henos aquí ante el segundo obstáculo: la creencia de que la ética necesita un fundamento metafísico. Pero si logramos establecer la superfluidad de ese fundamento, definiendo los caracteres propios de la certeza moral, a distinción de la teórica, habremos conseguido llevar a término el empeño esencial con que se inició la labor filosófica del Renacimiento.

Y esta fue la obra de Kant, por la que este filósofo puede considerarse como el último que cierra una época, comenzada dos siglos antes. Kant deshizo por completo las postreras confusiones aún vivas entre la verdad moral y la verdad teórica. Al demostrar que la metafísica —último baluarte de esas confusiones— carece de verdad teórica, hubo de completar su crítica, instituyendo la independencia y autonomía de la ética. Así Kant fue el fundador de lo que se ha llamado la moral independiente.

Lo real y lo ideal

Y pudo hacerlo, merced a esa noción de *idea*, salvada del naufragio de la metafísica. La dialéctica trascendental, negando a las ideas toda verdad real, les confirió en cambio una nueva especie de certeza, una certeza propia y peculiar, que podríamos llamar certeza ideal.

Lo ideal no se distingue de lo real en que lo uno es y lo otro no es, sino en que los modos de ser ambos son distintos. Lo real es, y existe en la experiencia; lo ideal no es, no existe en la experiencia, pero es y existe en el pensamiento *para* regla y dirección de la experiencia. Lo ideal es como el propósito y lo real como la realización del propósito. Pero como la realización nunca puede ser idéntica y perfectamente adecuada al propósito, por eso lo ideal no es nunca

real, aun cuando siempre es la regla y el modelo de lo real. El arquitecto o el ingeniero dibujan un plano. Este plano es una primera realización de la idea que el arquitecto o el ingeniero tenían en la mente. Pero el plano no es ya absolutamente adecuado, exactamente idéntico a la idea. En esta primera realización hanse perdido ya muchas de las perfecciones que contenía la idea. Mas el plano pasa luego a manos de los obreros en el taller o sobre el andamio, y he aquí ahora la máquina construida o la casa hecha; es una segunda realización de la idea. Esa máquina construida, esa casa labrada están bien lejos de reproducir exactamente el plano y muchísimo menos la idea primera; se han perdido infinidad de perfecciones, se han deslizado infinidad de inevitables incorrecciones. En suma, entre una realidad y su idea existe siempre un abismo infranqueable, hay siempre una diferencia imposible de llenar.

La idea, por definición no es, no puede ser ni existir en la experiencia. Pero no por eso ha de decirse que no es, que no existe en absoluto, pues de la idea y sólo de ella ha salido la realidad del plano y de la casa labrada. Tiene, pues, la idea un ser, una especie de realidad totalmente distinta de la realidad física, pero no menos real que la realidad física. Sería falso, sin embargo, querer aplicar a la realidad de lo ideal un mismo criterio de verdad que a la realidad de lo físico. Por eso precisa distinguir entre ambas verdades y no querer dar a las verdades ideales un sentido físico —o metafísico— ni a las verdades físicas un sentido ideal.

Las que generalmente llamamos reglas o normas morales no son otra cosa que principios ideales de la conducta. Los preceptos morales constituyen el conjunto de un modelo que pensamos para ajustar a él nuestra vida y nuestra acción; son como el plano de lo que ha de ser nuestro vivir. La moral es la determinación de ese ideal que nos proponemos realizar en nuestro paso por el mundo. Así, pues, esas ideas, en su sentido legítimo de reglas, constituyen el contenido de la ética. Si llamamos ideal moral al sistema de ideas —modelos, preceptos, reglas— que pensamos como prototipo al que han de ajustarse nuestros actos, podremos decir que la ética es la ciencia o el conocimiento del ideal moral.

Relatividad de las morales

Mas esta definición provoca en seguida graves dificultades. Si el problema de la ética consiste en determinar el ideal moral, puede entonces preguntarse: ¿Tiene ese problema solución? ¿Poseemos los elementos necesarios para determinar el ideal moral? A muchos extrañará esta pregunta, esta duda. En efecto, siempre se ha pensado que el filósofo moralista tiene por misión indicar a los hombres lo que deben hacer y lo que deben omitir, determinar qué sea el bien y qué sea el mal, pergeñar, en suma, un bosquejo o cuadro de los preceptos para la conducta. Los filósofos moralistas han cumplido generalmente este cometido y han fijado efectivamente un ideal moral para los hombres. Mas recorramos la historia de esas producciones morales de los filósofos. Hallaremos una enorme diversidad de ideales morales preconizados sucesiva y aun simultáneamente por unos y por otros. Si los Cirenaicos defienden el deleite a ultranza, los Cínicos recomiendan la aversión a los bienes materiales. Cuando Epicuro asienta una doctrina del placer razonable, los Estoicos preconizan la resignación y el temple acerado del alma. El Cristianismo enaltece la obediencia a las órdenes divinas, la caridad, la humildad. Pero Leibnitz funda su moral en la perfección, Bentham en la utilidad, Nietzsche en la rebeldía, Schopenhauer en la renuncia, y cada pensador descubre una nueva característica para la acción moral. ¿Es que tenemos nosotros, acaso, la pretensión de instaurar una moral definitiva? O más bien, ¿no correremos el mismo peligro de formular una nueva solución que pronto se muestre asimismo frágil y perecedera?

Mas a esto puede contestarse recusando a los filósofos y apelando a la conciencia moral colectiva. Puede decirse: los filósofos han instituido, sin duda, ideales morales divergentes y opuestos; pero esos ideales no han vivido nunca más que en la mente de sus progenitores, porque la conciencia moral de los pueblos y de las naciones no los ha aceptado; se ha negado a aceptarlos, ya que ella tenía y tiene su propio ideal, que es el único valedero y verdadero. Así, pues,

la determinación del ideal moral no es obra de los filósofos, más que en cuanto éstos se limiten a ser intérpretes del sentido colectivo. Determinar el ideal moral es simplemente desentrañarlo de los sentimientos reales que animan a la conciencia colectiva.

Pero esto es precisamente lo que afirmábamos. Es imposible *prescribir* al hombre un ideal moral; sólo es posible *describirlo.* Nadie puede establecer una doctrina práctica de valor eterno y absoluto. Y la razón de ello es obvia. El ideal moral es, en efecto, un ideal, es decir, algo que se propone a la experiencia, pero que no puede darse y presentarse realizado en la experiencia. Para fijar un ideal moral, ¿dónde hallará el filósofo un punto de apoyo? No en la realidad física, no en la experiencia, en donde ningún ideal es realizado. Tendrá que ser, por tanto, en sus sentimientos personales, puramente subjetivos. Y entonces su doctrina será aceptada y recibida por la sociedad en la medida exacta en que esos sentimientos personales coincidan con el sentir colectivo, es decir, en la exacta medida en que su doctrina no sea la creación de un ideal, sino la expresión del ideal.

El filósofo moralista anda, pues, en esto a la zaga de la conciencia colectiva. Su misión real es la de aclarar y poner en plena luz el ideal de su época y de su pueblo. Su función es, por decirlo así, la de servir de órgano visible de la conciencia popular. Los filósofos moralistas expresan todos, por un cierto modo, una sección, un aspecto de los sentimientos morales de su tiempo y de su país; esa sección es tanto más amplia, cuanto que el pensador ha penetrado más hondamente en el espíritu que le circunda. Y si hacemos la síntesis de los ideales particulares de todos los moralistas de una época, hallaremos siempre la expresión de conjunto de la conciencia moral de ese tiempo. El ideal de un griego tiene mucho de deleite sensual, algo de razón, no poco de medida y de resignación y una gran suma de alegría y de armonía estética. En el ideal del hombre moderno entran la utilidad, la rebeldía, la renuncia, la energía, juntas con la caridad y la justicia y un sentimiento novísimo de dignidad personal y de derechos humanos. Y ¿quién podrá predecir y menos aún pres-

cribir el ideal del futuro? Irá fraguándose en la vida, con la vida, con la lucha, haciéndose de aportaciones diversísimas hasta fundirse en un tipo homogéneo que contendrá, en síntesis, cualidades quizá contrarias, que contrarios y enemigos pensadores irán preconizando alternativamente.

Bien se ve, por lo que decimos, que el problema del filósofo moralista no es propiamente un problema de filosofía, sino más bien de sociología, de historia, de psicología, o mejor aún de vida. Nadie crea, nadie prescribe un ideal moral. El ideal moral siempre es nuestro ideal actual, el que nos encontramos hecho cuando despertamos al mundo del espíritu. Podemos, cuando más, preparar alguna modificación para el ideal futuro. Pero nunca nos es posible inventar uno nuevo. Kant dice, con razón, que el entendimiento común no necesita de ninguna filosofía moral para saber lo que debe hacer, lo que es noble y bueno, lo que es grande y humano.

El problema filosófico de la moral

Pero entonces, ¿no hay problema propiamente filosófico de la moral? Si la filosofía no puede determinar el ideal moral y ha de limitarse a expresarlo, ¿cuál es el problema de la ética exactamente?

Recordemos el modo cómo quedó planteado el problema lógico del conocimiento. Teníamos ante la vista la ciencia, las proposiciones teóricas universales y necesarias. La filosofía no se propuso entonces conocer la naturaleza, sino determinar las condiciones que hacen posible el conocimiento de la naturaleza. Su objeto no fue hallar las verdades, sino que sea la verdad. La lógica no es el descubrimiento de nuevos teoremas físicos, matemáticos, biológicos, sino el estudio de lo que hace que una afirmación determinada sea un teorema físico o matemático. No habría lógica si no hubiera antes un conocimiento científico, cuya posibilidad es propiamente el problema de la filosofía.

De igual suerte la ética no tiene por objeto determinar el ideal moral, que no necesita ser descubierto, pues yace en la conciencia moral y en ella es activo. Tiene

por objeto definir las condiciones que hacen posible un ideal moral en general, hallar los caracteres propios, peculiares, de eso que llamamos ideal moral, sea éste el que quiera. Así como la lógica no trata de descubrir verdades, sino qué sea la verdad, la ética no trata de prescribir reglas morales, sino de indicar lo que es una regla moral.

Esta delimitación certera del problema de la ética no llega a plena claridad hasta Kant. Todos los filósofos anteriores a Kant —acaso sólo pueda exceptuarse en cierta medida a Platón— han creído que el objeto de la ética es dictar leyes a la conducta. Mas en realidad, esas leyes están ya claramente impresas en la conciencia común, y el fin de la ética no es ese; es simplemente el de descubrir las condiciones que todo ideal, que todo código de reglas prácticas debe llenar para poder ser legítimamente llamado ideal moral. Esta nueva posición kantiana del problema ético no podía sobrevenir en sistemas que no distinguían esencialmente la verdad teórica y la verdad práctica, y admitían que el fundamento de los preceptos morales está en la metafísica, en la física, en la biología, etc., en las ciencias teóricas. Pero cuando se separa esencialmente la certeza teórica de la práctica, cuando se considera que los valores morales tienen su justificación y fundamento en sí mismos y que no hay que buscar su legitimidad fuera de la propia esfera de lo práctico, entonces plantéase el problema ético de un modo semejante a como se planteó el problema lógico. La ética no será, no podrá ser una indagación y enumeración de las leyes morales, sino una investigación metódica de lo que sea en general una ley moral, de las condiciones propias de la certeza y objetividad morales. La ética será una reflexión acerca de la moral, de las morales, para aislar y descubrir los caracteres universales y perennes de todo ideal moral.

La voluntad: razón práctica

Como se ve, es esta una investigación en cierto modo simétrica a la que hemos realizado en el conocimiento teórico. Pero hay entre ambas una diferencia esencialísima. Para llegar a descubrir las condiciones del co-

nocimiento físico, teníamos como punto de partida un hecho: la física matemática, el sistema científico de la naturaleza. Nos bastó, pues, analizar ese hecho y señalar las primeras hipótesis sobre que descansa, los principios *a priori* que le sirven de base. Pero ahora carecemos de un hecho semejante. El ideal moral vigente puede desde luego y debe servirnos de punto de partida. Pero un ideal moral no es un hecho, no es la expresión de una realidad que es y existe en la experiencia. Todo ideal moral posee una especie muy particular de realidad, que ya hemos indicado, y que puede expresarse en los términos de *deber ser*. El ideal moral no es, no existe; pero se presenta como regla y ley para la experiencia, se presenta como algo que debe ser realizado, como un *deber ser*. El conocimiento teórico es conocimiento de lo que es. El conocimiento práctico es conocimiento de lo que debe ser. La realidad del conocimiento teórico está en la experiencia. La realidad del conocimiento práctico está en la idea, en la regla para la experiencia.

Este primero y fundamental carácter de lo práctico, de lo moral, carácter que constantemente deberemos tener en cuenta para nuestra investigación, lleva consigo una consecuencia importantísima, y es: que la idea moral, la especie típica de realidad que posee el ideal práctico, se refiere a la consciencia en un modo también peculiar y característico. No se presenta a la consciencia para ser conocida —puesto que no es empíricamente existente—, sino para ser realizada. Se presenta, pues, no a la consciencia que conoce, sino a la consciencia que quiere. La piensa no el entendimiento, sino la *voluntad*. Voluntad e ideal son términos correlativos, como lo son entendimiento y realidad física. El entendimiento científico piensa la realidad física. Pero la voluntad —Aristóteles fue el primero que la llamó νοῦς πράκτικος, razón práctica— quiere el ideal. Voluntad significa por un lado el pensamiento de algo como propósito; es, pues, razón, concepción de una representación. Pero ese algo, esa representación aparece por otra parte como un modelo que *debe ser* realizado, aparece como una idea. Y como entre la idea y la experiencia se extiende un trecho larguísimo, que *debe ser* franqueado, aunque no pueda serlo enteramente, hay aquí un elemento dinámico, de acción, que es ne-

cesario añadir y que queda expresado en el adjetivo: práctico. La voluntad es la razón práctica, la razón, cuando no piensa lo que es, sino lo que debe ser, la razón cuando piensa la idea. Si a la lógica, como investigación de las condiciones del conocimiento de lo que es, dio Kant el nombre de *Crítica de la razón teórica*, a la ética, como investigación de las condiciones del conocimiento de lo que debe ser, pudo también darle el nombre de *Crítica de la razón práctica.*

Imperativos

En la razón teórica hallamos que la forma típica de todo conocimiento de lo real es el juicio. ¿Cuál será la forma típica de todo conocimiento de lo ideal? Fácilmente podremos hallarla. En el juicio vimos que se realizaba una síntesis entre un concepto sujeto y un concepto predicado. Esa síntesis, expresada por la cópula *es*, era en el juicio una síntesis real, expresiva de algo que realmente ocurre en la experiencia. Mas ya sabemos que lo característico del ideal es que no ocurre en la experiencia, pero *debe* ocurrir en ella. La forma del conocimiento práctico será, pues, un juicio cuya cópula no sea *es*, sino *debe ser*. Así, por ejemplo: los hombres son mortales, es un juicio teórico. Pero esta otra proposición: los hombres deben ser veraces, es un juicio práctico. Ahora bien, este juicio práctico se refiere a la voluntad, a la razón práctica. No significa una relación empíricamente real, sino una relación idealmente necesaria, o lo que es lo mismo: no expresa un estado, sino que indica, ordena y manda una acción. Es, pues, un imperativo. Podemos decir que la forma del conocimiento moral es el *imperativo.*

Pero así como en el conocimiento teórico hay diferentes clases de juicios, en el conocimiento práctico hay diferentes clases de imperativos. Unos ordenan algo como el medio para conseguir determinado fin. Otros ordenan algo como fin absoluto sin condición alguna. Los primeros son imperativos hipotéticos; los segundos son imperativos categóricos. Así, por ejemplo, cuando se dice que el enfermo *debe* tomar tal medicamento, se formula un imperativo hipotético, porque el mandato expresado en el imperativo tiene su

validez condicionada por el fin que persigue, que es hacer recobrar la salud al enfermo. Si el enfermo no quisiera recobrar la salud, el mandato o imperativo dejaría de tener vigencia. Es un imperativo hipotético. Pero en cambio, el imperativo siguiente: el hombre debe ser veraz, no se presenta como medio para la obtención de determinado fin, sino que se impone e impera siempre sin condición alguna. Es un imperativo categórico.

Ahora bien, entre los imperativos hipotéticos podemos distinguir dos clases. Una será la de aquellos imperativos hipotéticos cuyo fin sea solamente posible; otra la de aquellos cuyo fin sea siempre real en la experiencia. Ejemplos: si quieres ir por los aires *debes* subir en aeroplano. Yo puedo querer o no querer ese fin. Es, pues, un fin sólo posible, y el imperativo que se me presenta como mandato para conseguirlo es hipotético-problemático. Pero cuando digo: si quieres vivir *debes* alimentarte, puede considerarse el deseo de vivir como un hecho real en la experiencia. Ese fin es un fin que los seres vivientes apetecen realmente, y el imperativo es hipotético-asertórico. Tenemos, pues, tres especies de imperativos. Unos, hipotético-problemáticos, que mandan una acción como medio para conseguir un fin posible. Otros, hipotético-asertóricos, que mandan una acción como medio para conseguir un fin real. Y por último, otros, categóricos, que mandan una acción absolutamente, sin considerarla como medio, sino como último e incondicionado fin.

La técnica física

Ahora bien; de estas tres clases de imperativos, las dos primeras, o sea los imperativos hipotéticos, no pueden nunca constituir la moralidad. En realidad, los imperativos hipotéticos no expresan un *deber ser* necesario y universal. Son como los juicios particulares y contingentes de la lógica, que no constituyen el conocimiento científico, precisamente porque en ellos el enlace del sujeto con el predicado no expresa una necesidad universal.

En los imperativos hipotético-problemáticos depende todo el valor imperativo de que un cierto fin posible

sea real, sea verdaderamente propuesto por nosotros. Pero supongamos que no queremos proponernos ese fin; el imperativo entonces pierde toda su validez. El deber ser, expresado por el imperativo, no se refiere, pues, a nuestra voluntad, es decir, a nuestra facultad de proponernos fines. Expresa tan sólo que si nuestra voluntad —determinada como quiera que sea— se propone realmente tal o cual fin, tiene entonces que realizarse tal o cual medio. La necesidad del medio consiste, pues, en que entre el medio y el fin hemos descubierto una relación de causalidad. El medio es la causa del fin, y por eso, si queremos el fin, tenemos que querer el medio. Aquí, pues, el *deber ser* no nace en nuestra voluntad, sino que es el resultado de un enlace causal físico, científico, conocido por el intelecto. Los imperativos hipotético-problemáticos son imperativos sólo en apariencia. En realidad son meros juicios teóricos, que expresan que una acción *A* es causa eficiente de un fenómeno *B*, y, por tanto, si quiero *B*, tengo que hacer *A*. La necesidad de *A* no es, pues, una necesidad moral, sino una necesidad física; no hay aquí un *deber ser* moral, sino una forzosidad física, un *tener que ser*. Todas las proposiciones de la técnica mecánica, física, química, etc., todos los preceptos de la aplicación de las ciencias son imperativos hipotético-problemáticos. En realidad no son más que el conocimiento teórico de las causas y de los efectos, que, al aplicarse, se tornan en medios para fines. Mas el querer, la voluntad se refiere sólo a los fines; los medios se conocen científica, teóricamente, y por tanto se imponen con necesidad puramente física.

La voluntad del fin es, pues, la voluntad moral. Ahora bien, la voluntad del fin, si a su vez está fundada en que ese fin es conocido como medio para otro fin ulterior, deja de ser *ipso facto* voluntad moral y se torna también en imposición física. El fin, que es medio para otros fines, no es propiamente querido y conocido como *debiendo ser*, sino impuesto por la naturaleza, conocido científicamente como *teniendo que ser*. Es un nuevo imperativo hipotético-problemático, que se superpone al primero. Y así, todo fin que a la vez sea medio, recibe su forzosidad, su necesidad del conocimiento que tenemos de que es causa eficiente de otro fin superior, el cual, a su vez, si es considerado como medio, habrá

de depender de otro fin más lejano, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un fin que no sea medio, que sea querido en sí y por sí mismo, un fin que *deba ser*. Sólo éste es el fin moral, y su deber ser se expresa en un imperativo categórico, en un imperativo que manifiesta que la voluntad —razón práctica— lo quiere, lo conoce como debiendo ser, absolutamente y sin condición. La voluntad moral es sólo voluntad de fines como puros fines, de fines absolutos. Ahora bien, el ideal moral es precisamente el conjunto de esos fines, que sólo son fines y nunca medios; el ideal moral se compone, pues, sólo de imperativos categóricos.

El eudemonismo

Ciertamente no hay ejemplo en la historia de la ética de ninguna teoría que haya querido considerar los preceptos morales como imperativos hipotético-problemáticos. Nadie ha podido nunca sostener que un imperativo moral funda su validez solamente en la representación de un fin, que podemos apetecer o no apetecer. Precisamente lo que las reglas morales regulan es la voluntad; ellas determinan lo que debemos querer y lo que no debemos querer.

Pero por toda la historia de la filosofía corre una tendencia llamada eudemonismo o utilitarismo, que considera el último fin el fin absoluto, como dado en la naturaleza humana y emergente por modo natural de lo profundo de nuestro ser; este fin es la felicidad, y la citada teoría cifra todo su empeño en determinar exacta, científicamente, cuáles son las acciones que nos conducen directamente a la felicidad. Ese fin último, o sea la felicidad, no puede no ser querido; lo es forzosamente, inevitablemente; no es, pues, un fin posible, sino un fin real del hombre. Y si logramos determinar los medios para conseguir ese fin real, entonces estos medios se impondrán a nuestra voluntad como imperativos. Ciertamente no serán imperativos categóricos, puesto que nos mandan que ejecutemos tales o cuales acciones, o que omitamos tales o cuales acciones, *si queremos* conseguir la felicidad. Pero como se parte del supuesto de que no es posible que no queramos conseguir la felicidad, resulta que subsiste siempre la va-

lidez del mandato. En suma, según nuestra terminología, diremos que para el eudemonismo los preceptos morales no son imperativos categóricos, sino hipotético-asertóricos.

El eudemonismo apela a la experiencia y analiza lo que ocurre en las consciencias individuales cuando éstas aplican un precepto moral. ¿Considéranlo como un imperativo categórico? Nunca. El precepto, por ejemplo, de no mentir quedará siempre en la realidad resuelto en un medio para conseguir algo, ora la evitación de las consecuencias desagradables que pueda acarrear la mentira, ora la adquisición de una fama de hombre veraz, ora la conquista de bienaventuranzas; en suma, la representación previa de los resultados del acto será la que determine siempre la voluntad a realizarlo u omitirlo. Ahora bien, si los resultados —la sanción— del acto aparecen a la consciencia como agradables y venturosos, la voluntad se determinará a realizarlo; si aparecen como desagradables, desgraciados, la voluntad se determinará a omitirlo. Es, pues, el deseo de la felicidad, como fin último y absoluto, el que, en el fondo, condiciona todos nuestros actos, todas nuestras máximas, las cuales, por lo tanto, no son imperativos categóricos, sino siempre condicionados por el fin que todos apetecemos: la felicidad.

Al eudemonismo pueden oponerse un gran número de objeciones. No nos detendremos en las vulgares y corrientes que carecen de valor. Señalar, por ejemplo, en la experiencia actos desinteresados de abnegación y heroísmo, no arguye nada en contra de la exactitud del razonamiento eudemonista. Habría que saber exactamente lo que ocurre en la consciencia del héroe, y eso es siempre en absoluto imposible. Toda objeción contra el eudemonismo que se coloque en el terreno psicológico, empírico, no podrá nunca deshacer la tesis enemiga.

Pero precisamente por eso, la objeción fundamental contra la teoría eudemonista habrá de ser la de negarle el derecho a plantear el problema ético en ese terreno de la psicología individual. No se trata, en la ética, de saber cómo los hombres se determinan realmente a la acción, sino cómo *debieran* determinarse. El hecho, por muy constante y biológicamente necesario que sea, de que las voluntades empíricas se deciden

en vista de una visión de felicidad, no significa que ello deba ser así. La consciencia moral común juzga generalmente con mayor severidad; nada hay tan extendido como el pesimismo moral. Pensamos, por lo general, que pocos, acaso nadie, son en el fondo de su alma perfectamente buenos, porque pedimos que el que haya de merecer de lleno ese apelativo, no se decida a obrar nunca por móviles egoístas, por remotamente egoístas que sean. En el razonamiento del eudemonismo; aunque lo acatamos porque de hecho es real, hallamos, sin embargo, un no sé qué de descorazonador, un no sé qué de bajo y torpe que nos acibara la pura visión del ideal moral. Cuando oímos el raciocinio utilitario, asentimos con cierta tristeza y, por decirlo así, nos resignamos a que ello sea verdad. Nuestro juicio moral de los hombres y de las cosas recorre entonces, desde el desprecio hasta la admiración, una serie de sutiles matices, y aprobamos y admiramos con tanta mayor vehemencia a un hombre, cuanto que descubrimos en su pecho un menor número de factores eudemonistas influyendo en su conducta. Harto bien sabemos que no habrá ningún humano libre por completo del influjo de esos factores egoístas. Y entonces fingimos acaso, con melancólica ansia, un hombre ideal, un hombre que llamaríamos perfecto, y de esa ficción desterramos por completo el tristemente exacto raciocinio eudemonista. Pero si esto es así, como lo es, ¿cuál es nuestro verdadero ideal moral, la felicidad del eudemonista, o esa ficción de un hombre ideal, ese tipo perfecto que imaginamos para, según que los hombres reales se aproximen más o menos a él, juzgarlos y calificarlos moralmente?

El eudemonismo nos dice cómo son los hombres. Pero la moral nos indica cómo deben ser, aunque no lo sean, aunque no puedan serlo. Y no vale hablar de la inutilidad de un ideal que declaramos de antemano irrealizable. Todo ideal es irrealizable; si fuera realizable no sería ideal; ya hemos explicado esto ampliamente. Pero además no es inútil, ni mucho menos. Primero, porque sirve para mejorar; querer ser perfecto conduce por lo menos a ser mejor. Segundo, porque sirve para apreciar y juzgar. Con la vista puesta en el ideal, apreciamos la distancia que de él nos separa, y al mismo tiempo que vemos tenderse el camino del

progreso ante nosotros, podemos medir el trozo franqueado. Todo ideal moral, digno de tal nombre, ha de presentarse a nuestra consciencia como exigible en sí y por sí. Cuando luego volvemos la mirada hacia nuestra naturaleza, hacia nuestra realidad, nos hallamos, claro es, distantes del ideal; pero seguimos siempre aspirando hacia él, y esa visión es la que en todo momento nos sirve de oriente para arreglar la vida con algo más de justicia, algo más de pureza, algo más de elevación.

Ahora bien, hemos de repetirlo: la realidad moral no es el conjunto de los motivos empíricos de la acción, sino el conjunto de los tipos ideales. Cuando el eudemonismo nos pinta al hombre egoísta y fundamentalmente movido por el propósito de ser feliz, nos pinta una realidad física, biológica; nos presenta una proposición teórica, arrancada de una ciencia de la naturaleza, la psicología. Pero la moral es una disciplina práctica, que no puede fundarse en ninguna ciencia teórica. Para fundar la moral conservaban los filósofos del siglo XVIII la metafísica; comprendían que la moral no podía fundarse en la psicología, porque de una comprobación de *hechos* no pueden nunca arrancar obligaciones, estimaciones, apreciaciones, juicios de valor. En cambio, siendo la metafísica ciencia de lo absoluto, de ella pueden derivarse esas obligaciones, estimaciones, apreciaciones. Mas la metafísica, tal como la pensaban esos filósofos, se nos ha mostrado insostenible. Así, pues, o desaparece la moral por falta de fundamento, o ha de hallar su asiento en propias condiciones de verdad y vigencia. Ahora bien, imposible es que la moral desaparezca. Es una realidad tan viva, que es la vida misma del hombre. Es, pues, preciso hallarle propias condiciones de certeza y de validez.

Si volvemos al camino —acaso un poco áspero, pero preciso y fijo— de nuestra terminología filosófica, diremos, pues, que tampoco los preceptos morales pueden ser imperativos hipotético-asertóricos. En efecto, si el fin de que depende la vigencia del imperativo es real —caso de la felicidad—, entonces ese fin no es querido, esto es, elegido por la razón práctica, sino impuesto por la naturaleza misma. Y entonces, los medios que se revelen como conducentes a ese fin, se relacionarán con él en el sentido de la causa con el efecto, y se im-

pondrán también con la misma especie de necesidad natural que en el caso de los imperativos problemáticos. Así, pues, diríamos que si los imperativos problemáticos constituyen la técnica, la aplicación de las ciencias, en cambio los imperativos asertóricos constituyen la sagacidad, la prudencia o arte de bien vivir; pero la moralidad queda constituida solamente por los imperativos categóricos.

El imperativo categórico

Todo ideal moral está, pues, formado de imperativos categóricos, de mandatos que ordenan se ejecute o se omita un acto, sin condición, es decir, sin que ese acto sea considerado como un medio. El hombre debe ser veraz, no significa que debe serlo para conseguir tal o cual fin, sino que debe serlo sencillamente, sin condición, porque ser veraz es en sí mismo considerado como algo que constituye un fin último, un ideal supremo de la conducta.

Ahora bien: ya hemos dicho que las morales cambian, que los ideales varían en el curso de la historia y con el cambio de lugar. Esta última causa de contingencia y relatividad de los ideales morales tiende naturalmente a reducirse cada vez más. La vida humana va internacionalizándose, unificándose, y hoy existe realmente un ideal moral que, en líneas generales, es vigente para la humanidad entera. Pero todos los ideales morales han de satisfacer, para serlo legítimamente, a esta primera condición que hemos descubierto; han de ser imperativos categóricos, esto es, han de ser considerados como últimos y supremos fines del hombre. Así, pues, podrá cambiar en la historia el contenido del ideal moral; pero todos los preceptos para la conducta, sean cuales fueran, tendrán una forma común, la forma del imperativo categórico.

Examinemos esta forma pura de la moralidad. Veamos primero lo que significa exactamente. No se refiere al contenido del precepto, puesto que es su forma. Luego de esa forma no podrá nunca derivarse una serie concreta de preceptos morales. La ética —como filosofía o estudio de las condiciones formales de la moralidad— no podrá instituir normas para la conducta. Ya hemos

dicho que la conducta se rige por leyes concretas que se elaboran en el seno de la consciencia colectiva y se imponen objetivamente a nuestra acción. La moralidad, pues, no consistirá ni podrá consistir en la materialidad de la acción, sino en algo que sustente y condicione la acción para darle el carácter de acción moral. El acto no es moral o inmoral porque se ajuste o no se ajuste al precepto, sino por otra cosa más honda e íntima, por la forma que revista en la consciencia el cumplimiento del precepto. Ahora bien, sabemos que esa forma es la del imperativo categórico. Sabemos que imperativo categórico es aquel en donde la acción por hacer es considerada como un fin último y no como un medio. Pero una y la misma acción podrá ser considerada ora como medio, en cuyo caso no tendrá el carácter de moral, ora como fin absoluto, en cuyo caso tendrá el carácter de moral. Mas esa consideración yace toda entera en la voluntad como razón práctica; la razón, en su actividad de querer o no querer, es la que puede considerar el acto como absolutamente debido o como debido sólo en calidad de medio. Por consiguiente, lo que merece propiamente el calificativo de moral o de inmoral no es el acto, sino la voluntad que se determina. La moralidad está, pues, en la voluntad, en el sujeto, y no en la acción, no en la concreción física del acto. La disposición del ánimo del agente es la que es moral o inmoral. Si el agente realiza el acto prescrito por que lo considera como absolutamente debido, como un fin absoluto del hombre, entonces es el agente moral; si, por lo contrario, realiza el acto porque espera sacar de él alguna consecuencia favorable, si lo realiza, pues, como un medio, entonces el agente es inmoral. En el primer caso, habrá considerado el precepto como categórico; en el segundo, como hipotético.

La forma de la moralidad, consistiendo en el carácter categórico del imperativo, radica, pues, en el sujeto, en la motivación, y no en el objeto, no en el acto prescrito. La moralidad está, dice Kant, en la máxima de la acción y no en la acción misma. Por máxima de una acción se entiende el fundamento o motivo que mueve la voluntad a querer y a hacer la acción. Supongamos el precepto moral siguiente: el hombre debe ser veraz. Si el que se conforma con ese precepto lo hace como

un medio de obtener ventaja, utilidad, el buen renombre de persona veraz, la bienaventuranza en otra vida, etcétera, entonces la máxima de su acción no es otra sino la representación anticipada de las consecuencias que va a tener esta acción. Si, por el contrario, se conforma al precepto sólo porque considera que ese precepto es absolutamente obligatorio, porque piensa que la veracidad es en sí misma un fin último del hombre, entonces diremos que la máxima de su acción es el valor de fin absoluto que atribuye a la acción. Sólo en este último caso ha sido considerado el precepto como categórico. Sólo en este último caso es el agente merecedor en absoluto del calificativo de moral.

La moralidad no consiste, pues, en que se haga o se omita lo que ordenan los preceptos morales, sino en que se haga o se omita porque se considere esos preceptos como fines últimos de la práctica. Un ideal moral, por tanto, como el conjunto de actos por realizar, no es lo constitutivo y central de la moralidad; si lo fuera, no cabría variaciones de ideales en la historia humana. El centro de la moralidad se halla más bien en lo que no es la materia del acto, sino la voluntad o disposición del agente. Los actos no son ni buenos ni malos; bueno o malo es sólo el sujeto. Dice Kant: «Nada en el mundo, y hasta fuera del mundo, puede pensarse como bueno sin limitación, sino solamente una voluntad buena.» Los actos, materialmente considerados —considerados como fenómenos del mundo físico—, son buenos sólo con relación al fin o a las consecuencias que traigan. Pero como la bondad moral, que es propiamente la certeza moral, ha de colocarse fuera del mundo físico de los fenómenos, no podrá hallarse en caracteres de los hechos, sino en la forma que sustenta a las acciones, esto es, en la voluntad agente. En suma, la persona no es moral porque realice tales o cuales actos, sino que por ser la persona moral, realiza tales o cuales actos.

Esta primera condición de la moralidad, la expresa Kant en su conocida primera fórmula del imperativo categórico: «Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal.» El sentido de esta fórmula aparece claramente ahora. Ella no prescribe acciones determinadas; carece de todo contenido empírico. Sólo afirma que la moralidad se

halla en la máxima de la acción, y exige que esa máxima sea simplemente la comprobación interior de que la acción por realizar es absolutamente debida, debida por todos, de que es un fin último del hombre. Sólo quien hace lo que hace porque piensa que así *debe* ser, sólo ése puede querer que su máxima —cumplir con el deber— sea ley universal de la acción de todos. El que se mueve, en cambio, por móviles egoístas, utilitarios, pasionales, se exceptúa, por decirlo así, del mundo moral, y piensa su propia disposición de ánimo como infundada objetivamente, como imposibilitada para recibir una expresión universal y necesaria. La primera fórmula del imperativo categórico expresa, pues, la condición primera para que una voluntad pueda ser llamada voluntad buena, voluntad moral, voluntad pura. Esa condición primera ofrece dos aspectos, uno, negativo: que la voluntad no se determine a obrar por motivos empíricos, por apetito de felicidad, por anticipada visión de las consecuencias favorables, y otro, que es el mismo expresado positivamente: que la voluntad se determine a obrar por conocimiento escueto de que así debe ser, por acatamiento al ideal, como una aplicación y realización de un estatuto universal. A nadie puede exigírsele que haga tal o cual cosa porque le conviene hacerla; pues ¿quién puede decir que esta acción conviene a todos por igual? Sólo puede exigirse universalmente que la persona sea moral, que la voluntad sea buena. La fórmula primera del imperativo categórico podría reducirse a este breve precepto: Que tu voluntad sea siempre pura.

De esta primera fórmula o condición formal de la moralidad se derivan importantes consecuencias. Si la moralidad, no está en los actos y sí solo en las voluntades, nos explicamos bien por qué los ideales morales, en su concreción material, son siempre contingentes y variables.

Los modelos que se ofrecen a nuestra imaginación suelen ser representaciones de actos y de cosas. Declaramos que algunos son buenos y otros son malos. Pero esa valoración jerárquica de la naturaleza que hacemos en cada momento de la historia, depende de circunstancias históricas, con ellas vive y con ellas muere. Mas hay una valoración super-histórica —porque no es material y concreta— que sirve de base y fun-

damento siempre a las valoraciones históricas, y es la de la voluntad, la de la persona. Los ideales morales varían, pero no deja de haber un ideal moral; es decir, que por debajo de las tablas de la ley, como sostén ideológico de las tablas de la ley, cualesquiera que sean los preceptos en ellas contenidos, hay siempre, y esto es lo esencial, la noción del hombre moral como una voluntad pura. Si los ideales históricos son variables, lo invariable, en cambio, es la exigencia de la pureza moral. Esta pureza de la voluntad es la que verdaderamente queremos al querer el ideal. Excogitamos medios materiales para favorecer, fomentar, perfeccionar esa pureza moral, y la lista de esos medios es lo que llamamos en cada momento histórico un ideal moral. Pero en el momento histórico siguiente percibimos acaso otros modos concretos más adecuados para fomentar, favorecer y perfeccionar esa pureza moral, objeto perenne de nuestros anhelos. Por eso varían los ideales colectivos, sin dejar nunca de existir algún ideal colectivo; todos ellos aspiran a acercar la humanidad a ser un conjunto de voluntades puras, último y verdadero ideal eterno, porque se halla a cubierto de las contingencias y variaciones de lo empírico.

Estas consideraciones sugieren a Kant otra fórmula del imperativo categórico. «Obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio.» De aquí surge un consenso de seres racionales, en donde todos son siempre fines últimos, un reino ideal de fines puros, de voluntades morales perfectas, como ideal supremo de la humanidad. La primera fórmula del imperativo la redujimos a esta sencilla regla: «que tu voluntad sea pura». Esa regla, empero, implica que el hombre siente en sí mismo, conoce en sí mismo, por su razón, un fin último, que no es otro sino su propio ser elevado a la altura de una voluntad moral pura. El hombre ideal de la primera fórmula surge, pues, de la consideración de nuestro ser, cuando alzamos esta realidad humana a la dignidad de una voluntad plenamente moral. El hombre es, pues, el fin supremo del hombre. La segunda fórmula nos lo recuerda en sintética y apretada admonición. Podríamos aducirla, a su vez, a esta más breve: «que el hombre sea para ti siempre hombre y no cosa».

La autonomía de la voluntad

Si consideramos ahora el conjunto de lo que llevamos adelantado en la determinación de la moralidad, hallaremos que las dos fórmulas citadas del imperativo categórico se implican mutuamente. La segunda lo define como fin en sí. Pero si el ideal es el fin supremo que no puede ser considerado como medio, resultará que ese fin último no es otro que la pureza misma de la voluntad; resultará, por tanto, que voluntad pura y fin último moral son términos sinónimos; el hombre perfectamente moral será aquel cuya voluntad sea pura, y la voluntad será pura si el único fin del hombre es realizar la pureza de su voluntad. La moralidad no admite medios para fines, sino que, en realizándose plenamente, el medio es fin y el fin medio. Tal es el sentido profundo del imperativo categórico.

Ahora bien, sólo hay una voluntad que pueda ser a la vez medio y fin último: ésta es la voluntad autónoma. El imperativo categórico descansa sobre la autonomía de la voluntad. Las dos fórmulas se implican, como en la noción de autonomía se implican y confunden el legislador y el legislado, el que da la ley y el que la recibe. Supongamos una voluntad que recibe su ley de otra voluntad distinta; supongamos además que esa voluntad cumple esa ley. ¿Por qué la cumple? Si se dice que la cumple porque ve en ello un provecho, entonces la voluntad es impura, inmoral. Si se dice que la cumple porque cree que debe cumplirla, esto es, por la ley misma, entonces es que ha conocido esa ley como ley de su voluntad, entonces es que su voluntad hace suya la dicha ley, que su voluntad recibe la ley de sí misma, que su voluntad es autónoma.

Todas las explicaciones que se han intentado dar de la moralidad se han evidenciado incapaces, precisamente por no situar el valor moral en la autonomía de la voluntad. El hombre se conoce sometido a un cierto número de reglas y de preceptos morales, los cuales aparecen a su conciencia como imperativos categóricos. ¿En qué se funda, empero, el imperativo categórico? ¿En qué principio descansa la moralidad? Los utilitarios y eudemonistas intentan —como en la lógica los psicologistas— eludir el problema y resolver todo pre-

cepto moral en una regla de prudencia que es útil y provechoso cumplir. Esto, empero, es reducir la moralidad a naturaleza; esto es deshacer lo típico y carecterístico de la moralidad. En cuanto a la explicación teológica que considera los preceptos morales como mandatos de la divinidad, es, en el fondo, un utilitarismo más refinado y sutil, pero en su principio idéntico. No queda más que una fundamentación posible de la moralidad: la autonomía de la voluntad. Si nos hacemos acerca de la moralidad la pregunta crítica, en modo simétrico al que hemos usado en la lógica, habrá de formularse así: ¿Cómo es posible el imperativo categórico? Y no hay otra respuesta posible a esta pregunta que la siguiente: Es posible, porque descansa en la autonomía de la voluntad. El hombre se da a sí mismo su ley moral, y lo que llamamos «nuestro deber» no es más que la expresión de lo que nuestra voluntad —la voluntad pura, santa, ideal, que está escondida en lo más íntimo de nuestro pecho— conoce como objeto debido de la acción.

La libertad

Mas este concepto de autonomía nos descubre una noción, que ya desde un principio viene ocultamente influyendo en nuestras determinaciones: la libertad. El concepto de autonomía plantea el problema de la libertad, y en esta nueva noción moral hallamos la clave de muchas oscuridades, de graves dificultades, que no habrán pasado sin duda desapercibidas para el lector. Toda nuestra discusión acerca de la forma propia de la moralidad, en la que hemos ido rechazando sucesivamente el imperativo hipotético-problemático y el asertórico, para venir a concentrar el problema ético en el imperativo categórico, toda esa discusión y las fórmulas mismas en que el imperativo categórico se ha manifestado, llevaban implícita en su seno la hipótesis de la libertad. Cuando hemos criticado el utilitarismo y el eudemonismo, nuestra fundamental objeción fue que estas teorías no presentaban la noción de moralidad en su estricta pureza; si nuestras acciones tienden *forzosamente, naturalmente,* a hacernos felices, si la felicidad es un fin que el hombre inevitable-

mente se propone, entonces, decíamos, nuestro fin último, nuestro ideal «no es querido, esto es, elegido por la razón práctica, sino impuesto por la naturaleza misma». ¿Qué quiere decir esto sino que en el fondo establecemos una oposición entre la naturaleza y la moralidad, y decimos: lo que es natural, forzoso, lo que está sometido al principio de causalidad, no puede ser objeto de voluntad moral, porque no hay en ello posibilidad de libre determinación y de autonomía? Así, pues, de un lado ponemos la naturaleza con la ley de causalidad; del otro la moralidad con la ley de autonomía, de libertad. Entre ambas esferas queda trazada una división total y definitiva. Lo moral y lo teórico están ya perfectamente separados. Lo teórico es naturaleza; lo moral es libertad.

Libertad física

Mas ¿qué entendemos por libertad moral? La libertad moral no puede ser libertad de indiferencia, libertad física. Recordemos los resultados de la crítica de la razón pura. Del mundo de la experiencia debe excluirse por completo la noción de libertad. Los fenómenos están enlazados unos con otros, según el principio de causalidad natural; en la naturaleza no existe causa libre, no existe causa que no sea a su vez efecto. Toda acción humana es, empero, un fenómeno que ocurre en la experiencia. Luego ha de tener su causa, ha de estar totalmente determinado, y no puede provenir de una voluntad empíricamente libre. «Si nos fuera posible, dice Kant, penetrar en el pensamiento de un hombre, manifiesto tanto en sus actos internos como en los externos, de tan profundo modo que conociésemos el más mínimo motor y pesásemos todas las influencias exteriores, podría calcularse la conducta futura de ese hombre con la misma seguridad con que se calcula un eclipse de sol o de luna.»

Así, pues, consideradas las acciones humanas como una parte de la experiencia, en el tiempo y en el espacio, no hay lugar alguno para la libertad física o de indiferencia. Admitir semejante libertad sería deshacer todo lo hecho por la *Crítica de la razón pura*; sería romper la malla de las leyes naturales; sería

menoscabar, destruir el concepto fundamental de naturaleza. Pero al mismo tiempo sería confundir de nuevo lo teórico, o sea lo natural con lo práctico, o sea lo moral. Y el empeño de la ética kantiana es, ante todo, trazar la separación radical entre ambas esferas y distinguir completmente la certeza física y la certeza moral. Por eso la libertad es una noción exclusivamente moral y no física. El hombre, la voluntad humana, como fuerza real de acciones y reacciones, está totalmente determinada según ley de causalidad. El determinismo natural no encuentra excepción alguna en la voluntad racional.

Libertad psicológica

Hay, empero, una segunda concepción de la libertad, que a primera vista parece aceptable y hasta tentadora. Podríamos llamarla libertad psicológica o racional. Es la siguiente. Desde luego, toda acción está determinada y tiene su causa. Pero entre los motivos que pueden determinar un acto, ocurre a veces, es posible al menos que ocurra, que en lugar de la pasión o del instinto, sea la razón reflexiva la que decida. Los actos humanos son muchas veces absurdos y sólo explicables mecánicamente; pero también muchas veces están repletos de inteligencia, y sólo pueden explicarse por la eficacia de una reflexión racional. A estos actos racionales o razonables podríamos llamarlos actos libres, y a la voluntad que los ejecuta, voluntad libre.

Pero si consideramos atentamente esta concepción psicológica de la libertad, veremos que no merece en realidad el nombre de libertad. Cierto es que en la cadena de las causas la reflexión racional puede ser una de ellas. Pero no por eso es esa reflexión racional causa libre, sino al contrario; la reflexión racional es tan efecto como cualquier otro fenómeno. En primer lugar, es lógicamente efecto; precisamente por ser reflexión racional es reflexión lógica de motivos, es decir, meditación sometida a reglas determinadas y determinantes. Pero además es efecto también, en el sentido psicológico. Esta reflexión racional no es tomada en abstracto y en su valor puramente objetivo, sino, al contrario, como una representación, como una labor interna indi-

vidual. Ahora bien, ¿por qué unos individuos pueden y otros no pueden realizar esa reflexión? ¿Por qué en unos es eficaz y activa y en otros no? Preguntas son éstas que se salen por completo del orden racional, y muestran cómo esa reflexión inteligente es a su vez, en la serie de las causas, un eslabón más, determinado por muchos factores psíquicos, biológicos, físicos. En una palabra, la libertad psicológica consiste en comprobar que de hecho puede haber una causalidad interna, oriunda tan sólo de una reflexión inteligente. Pero como esta reflexión inteligente es a su vez un fenómeno que tiene que tener su causa, resulta que, en realidad, esa libertad racional o psicológica no es verdadera libertad.

En vano buscamos, pues, una voluntad libre; ni en la experiencia externa ni en la interna podemos hallarla. Si al conjunto de las acciones externas e internas, verificadas por una persona en el tiempo y el espacio, le damos el nombre de carácter empírico, podremos decir que el carácter empírico del hombre está en todo momento determinado con exactitud y eficiencia plena por causas reales, empíricas. Pero entonces, ¿cómo seguimos hablando de libertad? ¿Qué sentido tiene decir que la voluntad, a pesar de todo eso, es autónoma y libre?

Libertad metafísica

Si habiéndole negado a la libertad todo sentido físico —externo e interno— nos vemos, sin embargo, en la necesidad de concederle todavía algún valor, éste no podrá evidentemente ser más que un valor metafísico. Es, en efecto, corriente la opinión de que Kant, habiendo destruido la metafísica como ciencia teórica especulativa, la ha restablecido en su ética como ciencia práctica. Recordemos la concepción de la cosa en sí, sostenida principalmente por Schopenhauer. Según este filósofo, la cosa en sí, de que Kant habla, es la verdadera realidad, oculta tras los velos de la experiencia, del espacio, del tiempo y de la causalidad. El fenómeno es la apariencia o la aparición de las cosas en sí mismas que permanecen inasequibles al conocimiento. Las leyes del conocimiento, la ley de la causalidad es

valedera para los fenómenos, pero no es aplicable a las cosas en sí mismas. Trasladémonos por un momento a ese mundo de las cosas en sí mismas: allí no rige el espacio ni el tiempo —formas de nuestra sensibilidad—; allí no rige la causalidad —forma de nuestro entendimiento—. Pero lo que no está sometido a la causalidad es por eso mismo libre. El hombre es fenómeno y forma parte de la naturaleza empírica; como tal está enteramente bajo el dominio de la ley de los enlaces causales. Pero el hombre-fenómeno no es a su vez sino la aparición o la apariencia que oculta y encubre una profunda realidad inasequible a nuestro conocer. El hombre como cosa en sí, el hombre-noúmeno, la esencia del hombre, no pertenece al mundo físico del conocer: es, pues, libre; su voluntad es libre.

Si al conjunto de las acciones que el hombre realiza en el espacio y el tiempo lo hemos llamado carácter empírico y lo hemos declarado absolutamente determinado por causas empíricas, en cambio a la realidad profunda que hay debajo de ese carácter empírico, al *quid* inaprensible que es la verdadera esencia metafísica, a eso podríamos darle el nombre de carácter inteligible y atribuirle la libertad. *Operari sequitur esse*, las acciones se derivan de la esencia, decían los escolásticos. Las acciones del hombre se tienden en serie enlazada sobre el espacio y el tiempo; aquí rige la causalidad de los fenómenos; las acciones del hombre son fenómenos causalmente determinados. Pero la esencia, el *esse*, el carácter inteligible no está situado en el tiempo ni en el espacio; no se rige por la causalidad; es libre. Cada hombre obra según él es; si sus acciones se explican todas por natural causalidad, en cambio su ser mismo, su ser íntimo, al que atribuimos las acciones, está por sí mismo determinado; es libre.

Esta interpretación metafísica, mística, de la libertad es la que generalmente se atribuye a Kant. Sin embargo, está en contradicción con los supuestos fundamentales —explicados en el capítulo anterior— de la crítica que Kant ha hecho de la metafísica. Hemos visto que la noción de cosa en sí misma tiene para Kant un sentido puramente negativo; es el signo o la señal de que todo conocimiento científico es siempre un límite que ha de ser superado; es siempre una verdad provisional que aspira a ser completada mediante la inves-

tigación científica que introduce luz en las regiones adyacentes, aún desconocidas para el saber nuestro. Esas incógnitas que circundan la ciencia y que la ciencia va poco a poco despejando, no puede la ciencia despejarlas sin que al punto se vea circundada por otras nuevas incógnitas. La cosa en sí significa, pues, que el saber humano es siempre relativo. Pero, siendo eternamente relativo, el saber humano no se acrecentaría, no se aumentaría si no tuviese la aspiración íntima a ir resolviendo toda relación presente, toda dificultad nueva que surge. Así, pues, el conocimiento, que no puede ser nunca completo, aspira siempre a completarse. La cosa en sí tiene también este segundo sentido, que ya no es negativo, sino positivo. Y en este segundo sentido se manifiesta como idea, como el ideal de un conocimiento completo. La metafísica cometió el error de tomar ese ideal de un conocimiento completo por una realidad, por una cosa, por un ente ultraterreno. De ese error nacen las antinomias; en él se origina la desastrosa historia de esa ciencia de lo suprasensible, desprovista de métodos constantes, historia que no es sino el trágico relato de intentos fracasados unos tras otros.

Libertad moral

La cosa en sí no es, pues, esencia; no es realidad interior, como pensaba Schopenhauer. Es idea. La teoría de la libertad no puede, por lo tanto, ser metafísica. En el fondo, los tres conceptos de la libertad que hemos analizado sucesivamente —libertad física, libertad psicológica, libertad metafísica— tienen una común inspiración; todos quieren presentarnos la libertad como un hecho, como una cosa real, de la que podemos adquirir una noción teórica, especulativa. Unos sitúan ese hecho en la cosmología, otros en la psicología, otros en la metafísica; pero todos convienen en que la libertad es una *cosa*, una realidad. Y este es el error. Ni en la esfera de lo físico, ni en la de lo psíquico, ni en la de lo suprasensible puede la libertad ser un hecho. En lo físico rige la ley de causas y efectos, en lo psíquico rige idéntico determinismo, y lo suprasensible es una

ficción con que llenamos el vacío de lo aún no conocido por la ciencia.

Pero la libertad, decíamos, es una idea. Ya sabemos lo que significa este término. Idea no es noción de algo real, sino noción para ordenar y organizar lo real. La idea no puede ser realizada en la experiencia, pero sirve para que la vida humana se oriente hacia ella. Así como la ciencia tiende hacia la integridad de conocimientos de las causas, la vida moral de los hombres tiende hacia la integridad de libertad. Ni el conocimiento puede llegar nunca a ser absoluto, ni la vida moral de la humanidad puede llegar nunca a ser perfecta; pero el conocimiento se acrecienta en su anhelo de iluminar las oscuridades circundantes, y asimismo la moralidad se acrecienta en su empeño de depurar más y más las conciencias, y en organizar la vida más y más conforme al ideal de la libertad. Todas las determinaciones con las cuales hemos definido la moralidad, imperativo categórico, universalidad de la máxima, consideración del hombre como fin en sí, autonomía de la voluntad, tienen su raíz y su síntesis en la noción ideal de la libertad moral. Y puesto que todas ellas se funden en el concepto de libertad, y el concepto de libertad a su vez es un término ideal que la actividad humana se propone, resulta que la moralidad toda, con la libertad en su centro, queda situada allende la experiencia, no como un paraíso anhelado para otra vida, sino como un modelo más o menos claramente vislumbrado por la humanidad para orientar sus esfuerzos hacia él, consiguiendo de esta suerte la mejora y el perfeccionamiento del estado actual.

Kant y Rousseau

En este ideal de libertad, fundamento de todas nuestras valoraciones morales, coinciden —y no por casualidad— el pensamiento de Kant y el de Rousseau. También para Rousseau el hombre es libre, no en la realidad física o metafísica, pero sí en su definición moral. El hombre debe ser libre, porque lo es naturalmente; esto es, moralmente, que lo natural para Rousseau es lo racional y lo moral.

Mas Rousseau se distingue de Kant en dos puntos esenciales. En primer lugar, Rousseau, por falta de crítica del conocimiento, no ha conseguido una definición exacta de lo que sea naturaleza. Para él la naturaleza es algo impreciso, vago y complejo, en donde hay espontaneidad y racionalidad, mezcladas con sentimiento poético y con ideales morales. La historia y la cultura, la civilización en suma, le aparecen como algo malo y contrario a la naturaleza, porque ante esos fenómenos su reacción es puramente sentimental y subjetiva, sin la crítica y el análisis severo de una fría investigación metódica. En consecuencia, el ideal moral se le aparece como un retorno, como una vuelta a la naturaleza, como la necesidad de deshacer lo mal hecho. Éste es su segundo punto de divergencia con Kant. Lo natural no es para Rousseau lo forzoso por ley de causalidad, sino lo libre por ley de moralidad. Así la historia es para él una acumulación de arbitrariedades contrarias a la naturaleza. Y la aspiración profunda de la humanidad habrá de ser, en consecuencia, volver a la naturaleza en lo posible.

Kant, en cambio, después de una crítica metódica del conocimiento, consigue un concepto claro y unívoco de la naturaleza. Naturaleza es el enlace mecánico de causas y efectos. Todo cuanto ocurre, ocurre según esa ley causal; todo cuanto ocurre, ocurre naturalmente. La historia es naturaleza; obedece a leyes necesarias, y no es el resultado de arbitrarios caprichos malévolos. Pero frente a la realidad de la naturaleza está, pensado por el hombre, el ideal de la libertad. Alcanzarlo es su anhelo. Mas las realidades se enlazan por leyes necesarias causales; es, pues, preciso organizar la vida humana, investigando las leyes necesarias de su desenvolvimiento, para disponer *naturalmente* las cosas de modo que los efectos naturales estén en lo posible acordes con nuestro ideal de libertad. Así como el conocimiento de las leyes físicas nos da la posibilidad de disponer ciertas causas para obtener ciertos efectos deseados sin romper el determinismo natural, sino precisamente obedeciéndole, así también la mejora y perfeccionamiento moral será obtenido, naturalmente, si investigamos las causas y efectos en las realidades humanas y descubrimos su mecanismo natural. Desde este punto de vista fecundísimo, la historia cobra un sentido nue-

vo y surgen disciplinas teóricas, científicas, cuyo valor estriba todo él en proporcionarnos los medios naturales de favorecer el progreso hacia el ideal moral: economía, derecho, pedadogía social. Éste es el espíritu del siglo XIX.

No cometemos, pues, contradicción alguna cuando junto al concepto del determinismo material ponemos el de la libertad moral. Aquél vale para la naturaleza, para la historia, para la vida real y los resortes que empíricamente la empujan. Éste, en cambio, no señala realidad alguna, pero sí el ideal inasequible, aunque siempre presente y regulativo, de una humanidad perfecta. Y orientados por ese ideal de pura moralidad, de pura libertad, buscamos, en la concatenación de las causas, los mecanismos reales que nos permiten, sin quebrar el determinismo, acelerar el progreso, que podremos siempre medir contrastando y comparando una realidad histórica cualquiera con nuestro ideal de libertad.

Claro es que, desde este punto de vista, la noción de *culpa* y la de *sanción penal* pierden toda significación moral. En efecto, al hacer compatible el absoluto determinismo natural con la noción ideal de libertad, en el sentido expuesto, nos hemos reservado la posibilidad de emitir juicios y apreciaciones de valor moral, comparando una realidad cualquiera con el ideal. Pero en cambio hemos perdido el derecho a pronunciar la palabra *culpa*, porque en esta palabra vertemos indebidamente una negación injusta, ilícita, del determinismo natural. La noción de culpa carece de sentido moral, porque carece de sentido físico; con ella debe caer también la noción de pena. Los derroteros que el derecho penal moderno ha emprendido desde hace tiempo, van derechamente en esta dirección.

El deber, el bien y el mal

Fijado el sentido ideal del concepto de libertad, ciérrase el ciclo de las determinaciones que íbamos buscando de la conciencia moral. Primero vimos que la moralidad no está en el acto, sino el agente, en la voluntad. El ideal moral no es un programa de acciones lícitas y buenas, sino la idea de una voluntad que sea

pura, autónoma, libre. El sujeto moral es el verdadero objeto de la moralidad, el verdadero ideal de la actividad humana. La ética no es otra cosa que el pensamiento del hombre perfecto, del hombre puro, del hombre libre; pensamiento que rige e ilumina nuestra vida impura y esclava, dándole un sentido y una dirección y proporcionándonos la base para juzgarla y apreciarla moralmente. Este pensamiento, este esbozo ideal del hombre tal y como debe ser, lo llevamos todos en la mente; nos referimos a él en nuestro hacer, y con él confrontamos el ser y el hacer de los demás hombres. De aquí nacen los conceptos morales corrientes que expresan esa distancia, esa diferencia entre el hombre real y el ideal del hombre.

En primer lugar, el sentimiento del deber. Esta peculiar modalidad de la emoción ética se comprenderá claramente ahora. Es, por una parte, el sentimiento de la insuficiencia, de la incapacidad, de la dolorosa limitación nuestra para la ruda tarea que el ideal nos propone. Es, por otra parte, el sentimiento positivo de dignidad moral, al sabernos y conocernos como personas; es decir, como llamados a realizar una noble tarea. Esta doble emoción se expresa perfectamente en la palabra respeto. Respeto significa, por un lado, reconocimiento de una superioridad. El hombre se reconoce siempre superior a sí mismo cuando se compara con su ideal humano. Respeto, empero, significa también aspiración hacia lo respetado. El hombre, al conocerse superior a sí mismo, aspira a elevarse hasta ese tramo, a superarse a sí mismo. Hay una noble y fuerte palabra de Nietzsche que condensa este sentido de la superación del hombre por sí mismo: «Nuestro camino, dice Zaratustra, va hacia arriba, de la especie a la especie superior.»

De la referencia de nuestra real humanidad a la humanidad ideal, nacen asimismo los conceptos del mal y del bien. ¿Cómo podría determinarse lo que es mal y lo que es bien si, como dice Kant, no hay en el mundo nada bueno más que las buenas voluntades, las voluntades puras? Las morales todas se afanan por decirnos lo que es mal y lo que es bien. Pero el contenido del acto es, como hemos visto, indiferente, y la moralidad se halla sólo en la disposición íntima del sujeto. Bien y mal son conceptos morales derivados y no primi-

tivos. Bien es todo perfeccionamiento de la persona; mal es todo lo que necesita de un perfeccionamiento. La comparación con la idea es lo único que nos permite calificar actos, cosas y personas. Mas la idea no es la idea de cosas buenas, sino de hombres buenos, y hombre bueno significa hombre libre.

Las ciencias morales

La ética de Kant, como su lógica, culmina, pues, en la noción de la conciencia. Pero por conciencia no debemos entender el yo particular de cada uno, sino la unidad sintética de los conocimientos y la unidad sintética de las voliciones. La posibilidad del conocimiento científico se fundó en las condiciones *a priori* de una conciencia cognoscente en general: intuiciones puras, categorías, etc. De igual modo la posibilidad de la moralidad se funda en la condición *a priori* de una voluntad pura, autónoma, libre. Hay, empero, una diferencia fundamental entre ambas actividades de la conciencia, entre el conocimiento y la moral. El conocimiento se fundaba en condiciones reales del intelecto; por eso es el conocimiento la determinación objetiva de lo que es. Pero la ética nace en los límites de la experiencia, en la idea; es decir, no en condiciones reales, sino en las reglas o prototipos de perfección y totalidad. Por eso la ética funda sólo una aspiración, un deber ser. La ética es el conjunto de condiciones de una voluntad ideal; no constituye, pues, experiencia alguna, sino, primero, una regla para juzgar el valor de la experiencia; segundo, una meta para orientar y dirigir la vida humana y la historia.

Como la lógica nos proporciona el fundamento del conocimiento teórico, de la matemática, de la física y demás ciencias de la naturaleza, así también la ética deberá ser el principio y fundamento del conocimiento práctico, o sea de las disciplinas que no se refieren a objetos físicos, sino a objetos morales, de las ciencias llamadas morales y políticas. Después de la ética, propiamente dicha, Kant ha ensayado también una filosofía de la religión y una filosofía del derecho; hubiera podido intentar asimismo una filosofía de la historia. An-

tes de terminar diremos algunas palabras sobre estos problemas.

La necesidad de acometerlos era evidente. Al plantearse el problema de la lógica, todas las dificultades, todas las cuestiones nacieron de la necesidad de explicar cómo ocurre que la razón humana establece conocimientos universales y necesarios. Las ciencias teóricas de la naturaleza fueron el punto de partida de la lógica. Pero habiendo emprendido su marcha, la lógica llegó a su término, y en este término nació la idea, es decir, nació la ética. Constitúyese la ética como teoría del ideal. Esta teoría del ideal moral se sostiene, pues, toda ella en sí misma, por una parte, en cuanto no es más que la explanación de la conciencia moral, y se apoya en la lógica, por otra parte, en cuanto expone el sentido regulativo de las ideas. Ahora bien, inevitablemente surgen dos preguntas: ¿Existen disciplinas prácticas? ¿Están éstas fundadas en la ética? En suma, si las ciencias físico-matemáticas fueron el punto de partida de la lógica, en cambio las disciplinas morales han de ser el punto de llegada de la ética. Habrá que mostrar que el ideal de la voluntad pura no es una ficción, sino que es realmente el ideal humano; habrá que mostrar, por tanto, que en la vida humana existen disciplinas objetivas cuya misión es representar ese ideal y procurar su realización indefinida.

Estas disciplinas son, según Kant, la religión y el derecho.

La religión

En primer lugar, la religión. Si examinamos los dogmas en que se vierte la fe religiosa, veremos que todos ellos son, más que nada, expresión del ideal moral de la voluntad pura. El primero de todos es el dogma de la divinidad. Existe Dios, como principio de toda posibilidad en general. La posición de un ideal moral y su persecución por el hombre, significa en el fondo la fe profunda en un orden moral del universo y en una divinidad que establece y realiza ese orden. La religión tiene un interés moral en el dogma de la divinidad, como en general en todos sus dogmas. El interés físico y metafísico que suelen acentuar tanto las religiones

por sus dogmas, es un interés secundario, y que se manifiesta sólo porque se piensa que sin él no podría mantenerse con igual fuerza el interés moral.

De igual modo el dogma de la inmortalidad y el de la otra vida expresan la idea de que el hombre no puede realizar el ideal moral en la experiencia; el hombre necesita creer que la muerte no es un término, sino el comienzo de una vida totalmente adecuada al ideal. Sin la fe en la inmortalidad no habría para el hombre más que un negro pesimismo, una desesperación profunda al convencerse de que todos sus esfuerzos por alcanzar una perfección moral se aniquilan en breve. De ese pesimismo, que fácilmente podría tornarse en negativo, nos salva la fe en la inmortalidad, la cual no es otra cosa que la fe optimista en la posibilidad de la empresa moral, en la realización de la idea.

La filosofía de la religión conduce, pues, a Kant a dos conclusiones importantes. La primera es que la religión expresa y manifiesta objetivamente el contenido mismo de la ética. En la religión encuentra el ideal moral una exposición real; la religión es uno de los sistemas ideológicos en que el hombre se manifiesta como un ser que efectivamente piensa y quiere el ideal moral que la ética establece. Así, pues, se invierte aquí por Kant la relación corriente entre la ética y la religión. Generalmente se piensa la religión como fundamento de la ética. Para Kant, al contrario, es la ética el fundamento de la religión, o más exactamente: la religión es la expresión sentimental de las aspiraciones morales de la humanidad, insaciables en la experiencia.

La segunda conclusión es que la fe en que se basa la religión no es tampoco un capricho, una enfermedad o, como creían muchos contemporáneos de Kant, una falta de ilustración y de cultura. La fe tiene sus raíces en lo más hondo de la razón humana. Ya vimos cómo la razón aspira por su propia naturaleza a superar la experiencia. Para ello inventa los objetos metafísicos, las cosas en sí. Cuando las cosas en sí se tornan en simples ideas y sobre éstas se edifica el ideal de la moralidad, éste a su vez se realiza, se hace cosa en la religión. Semejante proceder es teóricamente, científicamente inadmisible; pero por eso la religión no tiene pretensiones científicas, teóricas. Hace un llamamiento, no a la inteligencia del hombre, sino a su emoción. No

exige el asentimiento que se presta a una demostración; pide sólo fe, creencia, y esa fe, esa creencia, si se apoyan sólo en las exigencias morales del ideal, no tienen nada de contradictorio con la ciencia, porque no tienen nada de común con ella.

En ambas conclusiones Kant se adelanta a su tiempo considerablemente. El siglo XVIII no supo más que admitir o rechazar la fe religiosa. Kant, empero, abrió un nuevo y fecundo campo a la filosofía, invitándola a comprender y explicar una radical y fundamental manifestación del espíritu humano.

El derecho

Así como la religión expresa y expone la ética en el más allá sentimental y trascendente, el derecho, en cambio, trata de expresarla y exponerla aquí, en la experiencia y en la realidad. El derecho es, pues, la realización histórica de la ética. Pero la realización positiva de una idea no puede, por definición misma, ser congruente y absolutamente adecuada con la idea. En esta incongruencia e inadecuación inevitable busca Kant el elemento diferencial entre la ética y el derecho. Y ese elemento, como se ve, al mismo tiempo que diferencia y separa la ética y el derecho, los une, sin embargo, en el sistema total de la moralidad en general.

¿Cuál es, empero, ese elemento diferencial? Recordemos lo que decíamos del valor moral. Decíamos que el valor propiamente ético no está en la acción que se realiza, sino en la disposición del agente. La ética, pues, es la regla interior, el prototipo de una buena voluntad. ¿Cuál será el valor jurídico? No será el valor íntimo del sujeto, sino el valor extrínseco del acto. El derecho se refiere todo él a actos reales. Esta referencia a lo concreto y real en la experiencia, a las acciones humanas, sin tener en cuenta las voluntades y su disposición, es la característica del derecho. De aquí la definición de legalidad y moralidad que separa radicalmente ética y derecho. «Llámase legalidad, dice Kant, a la mera coincidencia o no coincidencia de una acción con la ley, sin tomar en cuenta el motivo de la acción; llámase en cambio moralidad a aquella acción en la cual la idea del

deber, expresado en la ley, es el motivo mismo de la acción.» Moralidad es una cualidad de los hombres, de los agentes; legalidad es una propiedad de los actos externos.

De aquí deduce Kant una nota característica del derecho: la coacción. Las leyes jurídicas no sólo deben ser cumplidas, sino que además *tienen* que serlo; es decir, que a quien no las cumpla por deber, por moralidad, hay que hacérselas cumplir por fuerza. Este concepto de la coacción trata, sin embargo, Kant repetidas veces de despojarlo de su brutalidad propiamente inmoral y de definirlo, en vista de la ética, en función de la libertad. Unas veces el derecho aparece como la posibilidad de unir las acciones de personas que entran en relación con la libertad de las demás. El derecho se presenta así como una realización aproximada de la libertad, es decir, del ideal moral. Otras veces hace uso Kant del viejo término jurídico de «resistencia natural» para transformar la coacción en aquel acto que impida una resistencia a la libertad. Otras veces, por último, culmina el concepto de derecho en el del Estado. Ahora bien, el Estado es, formalmente considerado, la idea o el ideal de una legislación universal, es decir, la forma misma concreta en que puede realizarse el ideal de la autonomía. El Estado es la idea de la voluntad pura, y los ciudadanos particulares son los hombres concretos que, autónomos y libres, se someten al ideal de la voluntad pura concretada en el Estado. De aquí que el Estado disponga de una fuerza, pero no arbitraria, sino libremente consentida por todos; de aquí también una fundamentación ética de la coacción. Nadie desconocerá la íntima relación entre este punto de vista político y el de Rousseau.

El concepto de coacción, empero, y la lucha con él, es la causa de las vacilaciones y dificultades que nos presenta la filosofía del derecho en Kant. El punto de partida de todo el sistema de la ciencia jurídica es la base de esas dificultades y vacilaciones. El derecho debía valer para Kant como la legislación de lo exterior, para dejar a la moralidad, a la ética, la legislación de lo interior. Pero sobre esta hipótesis resultarán inevitablemente vacías todas las tentativas que se hagan para moralizar el derecho y darle un sentido ético. El derecho, si se limita su esfera a lo exterior, al mero acto,

será siempre una máquina represiva y compresiva, sin valor moral alguno. Pero esta resultante precisamente es la que no quiere, es la que rechaza la ética crítica. ¿No fue llevada a la investigación del derecho, precisamente con el empeño de hallar en él una exposición de la ética? Por eso los continuadores modernos de la filosofía kantiana han intentado en diversas maneras interpretar el derecho como una función no exterior, sino también interior, íntima, de la conciencia. Unos, como Stammler, haciendo del derecho la forma pura, moral, que revisten las relaciones económicas transitorias; otros, como Cohen, haciendo del derecho la ciencia positiva, sobre la cual, y mediante la cual, la reflexión crítica conquista y descubre los conceptos ideales de la ética. En este último punto de vista, la ética se identifica con la filosofía del derecho.

La historia

La filosofía de la historia no fue para Kant objeto de una meditación continuada y metódica. No hay un libro suyo acerca de este problema práctico. Sin embargo, los principios de la ética kantiana proporcionaban elementos maravillosos para una interpretación sistemática de la historia universal. La historia podía aparecer como la realización evolutiva, paulatina, del ideal moral. Pero la noción misma de una evolución histórica que fuese más que una serie de cambios, la idea de una evolución histórica con sentido y dirección, no había entrado aún en la conciencia científica de la época. Cierto que los elementos de ella están ya en Kant, tan claramente expresados, que es casi maravilla que este pensador no haya seguido el camino que le señalaba su propio sistema. Pero este fruto de la filosofía kantiana se cuenta entre aquellos que no se perderán en los años subsiguientes. La filosofía romántica alemana, sucesora de Kant, ha enturbiado muchos conceptos claros y precisos de este filósofo; ha malgastado muchas riquezas y acumulado grandes ruinas; pero ha salvado una idea de Kant que luego ha sido típica y característica del siglo XIX: la idea de la evolución en todos los órdenes, de la evolución biológica y de la evolución histórica. Kant, al transformar los objetos de la meta-

física en ideas, ha dado de súbito a la cultura, a la civilización, un sentido dinámico. El *progreso* ha podido presentarse como noción histórica; la sucesión en el tiempo de actos y productos humanos ha dejado de ser el resultado de un azar o de una providencial disposición, y se ha podido comprender, como desarrollo de ideales profundos, definidos en la entraña moral —jurídica— de los pueblos. La filosofía de la historia tiene sus gérmenes filosóficos en la ética kantiana.

Capítulo sexto

LA ESTÉTICA Y LA TEOLOGÍA

El problema de la estética

Hemos considerado la filosofía en general como una reflexión acerca de los productos de la cultura humana. El hombre es un ser creador de objetividades. Recibe una multitud de percepciones varias, inconexas, contrarias, y las sintetiza, transformando su visión subjetiva del mundo en un sistema objetivo de la naturaleza, que llamamos ciencia, conocimiento, experiencia. Esto es una primera producción de cultura. Pero además el hombre, en sus acciones, introduce una síntesis semejante a la que ha introducido en sus sensaciones; organiza un sistema objetivo de vida en comunidad, un conjunto de normas de conducta, al que llamamos el bien o la moralidad. He aquí una segunda provincia de la cultura. Por último, el hombre fabrica con elementos naturales unas unidades especialísimas, unas síntesis extrañas, que no expresan verdades ni normas de acción, que no son conocimiento ni moralidad, sino objetos de un puro y peculiarísimo placer, llamado placer artístico o estético. He aquí una tercera sección de la producción cultural. La filosofía, como reflexión sobre la obra de la humanidad, ha estudiado ya, en la lógica, las condiciones de la producción del conocimiento, ha estudiado ya, en la ética, las condiciones de la producción de moralidad. Réstale, para cerrar el ciclo de sus problemas, dar cuenta y razón de ese tercer grupo de objetos humanos, que se llaman objetos artísticos. Este último problema de la filosofía es el que trata la *Estética*.

La reflexión sobre el arte y la belleza es sin duda tan antigua como la misma producción de arte y de belleza. Así como el hombre, cuando hubo hallado verdades y determinado normas de conducta, investigó qué sea la verdad y qué sea el bien, así también, en habiéndose producido objetos bellos, inquirió la definición de la belleza. La filosofía, con todos sus problemas, nace juntamente con la cultura; se desenvuelve juntamente con la cultura, y su suerte está inquebrantablemente unida a la de la cultura, es decir, a la de la humanidad. Pero el progreso de la filosofía consiste en la creciente precisión con que los problemas son formulados, y a su vez la precisión de un problema no está en una expresión gramatical breve y acerada, sino en un exacto cómputo de la relación entre ese problema y los que le rodean, es decir, en una visión precisa del sistema total de los problemas filosóficos. Así, por ejemplo, no basta decir escuetamente: ¿qué es la belleza?, ¿qué es el arte?, para que el problema de la estética obtenga una fórmula exacta y precisa. Se necesita además que esas preguntas determinadas hayan sido precedidas de un examen, por decirlo así, topográfico, que nos permita acotar, dentro del sistema de las realidades, aquélla precisamente a que se dirige la pregunta, aquélla y no otra; se necesita, en una palabra, distinguir claramente lo que queremos estudiar.

En este sentido puede decirse que el problema estético no ha sido formulado con precisión hasta Kant. Los antiguos confundían lo bello con lo bueno; no distinguían en el fondo la ética y la estética. Los modernos, que antecedieron a Kant, cometieron idéntica confusión, mezclando unos la lógica con la estética y otros la estética con la moral. La visión sistemática, total, de los problemas de la filosofía fue la que permitió a Kant formular con precisión e independencia el problema estético. Ésta es acaso su principal contribución a la teoría de la belleza.

En los tiempos modernos las reflexiones sobre lo bello arrancan de la crítica literaria, y empiezan siendo estudios descriptivos del placer que produce la poesía. Estos primeros estudios del placer artístico (Dubos, Burke) fueron recogidos por Baumgarten, que fue el que dio a este género de investigaciones el nombre de *Estética*. Pero Baumgarten, discípulo de Leibnitz y de

Wolff, carecía aún de los elementos sistemáticos necesarios para considerar la estética con independencia de la lógica y de la moral. Consideraba la sensación de placer como un juicio intelectual confuso, y por eso su estética aparece como un apéndice o parte de la lógica, como una lógica de lo sensible o, como él dice, una ciencia del conocimiento sensible *(scientia cognitionis sensitivæ)*. El problema fue luego tratado por críticos y ensayistas como Winckelmann, quien, no encerrado en las redes de un sistema filosófico, pudo llegar a profundas concepciones del arte y ver claramente cuán distinto es éste, por esencia, del conocimiento de la naturaleza; pero entonces cayó en la confusión contraria y, como los antiguos, lo identificó con la moral. Más cerca que ningún otro anduvieron Mendelssohn y Herder de la precisa posición del problema. Pero Mendelssohn no consiguió librarse por completo del prejuicio intelectualista de su escuela (Leibnitz-Wolff), y Herder no pudo vencer la personal falta de sistema filosófico, y no llegó a asignar un lugar propio a la belleza en el cuadro de las objetividades humanas.

Kant, en cambio, poseía un germen sistemático, director de toda su investigación filosófica, que debía necesariamente conducirle a formular con precisión el problema de la belleza. Kant se había propuesto encontrar los *principios a priori* de las actividades espirituales de la humanidad, es decir, dar cuenta y razón de las diferentes direcciones de la cultura. Había hallado los principios del conocimiento científico y de la moralidad; había elaborado los conceptos fundamentales de naturaleza y libertad. Pero cuando se analiza la noción que generalmente nos hacemos de la belleza, se ve pronto que no coincide ni con lo que entendemos por naturaleza ni con lo que entendemos por moralidad. Ante una estatua o un cuadro, o cuando oímos una poesía o un trozo musical, sentimos una emoción sumamente compleja. No vamos a analizarla ahora aquí. Pero hay que convenir en que esta actitud peculiar, que adoptamos ante el objeto estético, no es ni el asentimiento que prestamos a una verdad (lógica), ni la aprobación o desaprobación que hacemos de una acción (ética), sino algo totalmente distinto de ambas cosas. Esa especie de agrado o de desagrado artístico, estético, se expresa

universalmente en el juicio: me place, me gusta; no me place, no me gusta. Hay, pues, un juicio de gusto que no es confundible con el juicio lógico, ni con el juicio moral o imperativo.

Juicio de gusto y juicio de conocimiento

El juicio de gusto o juicio estético no es, en efecto, lógico, pues no pretende expresar un conocimiento de las propiedades físicas, naturales del objeto, o, dicho de otro modo, no pretende determinar el concepto del objeto. He aquí una estatua: esta estatua es de mármol, pesa tanto, tiene tal volumen, tal forma; representa o imita a tal persona; la hizo tal escultor, en tal día, con estos o aquellos instrumentos; necesitó tanto tiempo, etc. Ninguno de estos juicios es estético o de gusto; todos ellos se refieren al trozo de mármol que tengo delante, y lo consideran como un objeto de la naturaleza; todos ellos son juicios lógicos. Pero si yo digo que la estatua es bella, ¿qué significa esto? La belleza de la estatua, ¿es una propiedad física de la estatua? Al decir que la estatua es bella, no digo de ella nada que físicamente quite o ponga al objeto mismo. En realidad, la belleza la confiero a la estatua no porque haya encontrado esa propiedad física en ella, sino porque la visión de la estatua me ha producido una determinada impresión sentimental. El fundamento de mi juicio estético no es, pues, la percepción de una *cosa* (física, real) en la estatua, sino el hallazgo en mi ánimo de una emoción especial de agrado o placer. El juicio de gusto no dice, pues, la existencia en el objeto de una determinada propiedad, sino la existencia en mí, sujeto, de una determinada emoción de placer. El juicio de gusto no es lógico. Su fundamento es una sensación de placer: es juicio estético, esto es, sentimental.

Juicio de gusto y juicio moral

Pero tampoco podemos pensar que el juicio de gusto sea moral. A la estatua la llamo bella; pero ser bello no significa ser bueno. Cuando conozco algo como bue-

no, entiéndase moralmente bueno, lo conozco como algo que *debe ser*, que debe existir. En mi conocimiento de lo bueno hay, pues, un interés fundamental por la existencia de lo que considero bueno.

Supongamos que juzgo moralmente un objeto; entonces lo comparo con el ideal de la moralidad, y como es imposible que un objeto real, en la experiencia, realice el ideal moral, hallaré en ese objeto más o menos bondad, comparativamente, es decir, percibiré siempre alguna distancia o diferencia entre el concepto físico (real) del objeto y su concepto moral (perfección ideal). Esa distancia o diferencia me aparecerá como un defecto, y la tarea de reducirla, hasta borrarla, como un deber moral. Hay, pues, en un juicio moral un interés hacia la perfección de la cosa, que se deriva de que el juicio moral es la referencia del objeto singular a las leyes universales y necesarias de la perfección moral.

Pero en el juicio estético no hay tal interés. El juicio estético es desinteresado. No quiere esto decir que la belleza no interese al hombre; al contrario, la belleza interesa y place infinitamente. Pero el género de interés o de placer que la belleza produce no consiste en el cómputo físico de utilidades ni en el cómputo moral de perfecciones; es un placer que llena por sí mismo y, permítaseme la frase, un interés desinteresado. Cuando se me pregunta si un palacio es bello, no contestaré bien, si diserto sobre el lujo de los ricos, la desigualdad entre los hombres, la desventura del pobre, la caridad, la justicia, para terminar reprobando la construcción de lujosos palacios. En efecto, no se me ha preguntado por el valor o juicio moral que me merezca el palacio, sino escuetamente si me gusta o no me gusta, esto es, si su representación causa en mi ánimo la sensación de placer estético.

Estas consideraciones todas pueden resumirse en pocas frases. El juicio lógico, científico, consiste en situar el objeto dado en una ley universal de la naturaleza, como un caso de esa ley. El juicio moral consiste en comparar un objeto con una ley universal de moralidad, con un tipo ideal de perfección ética. El juicio estético, en cambio, no refiere el objeto dado a ley alguna; considera el objeto dado como una *individualidad única*, incomparable; el fundamento del juicio estético se halla

sólo en la sombra sentimental que el objeto proyecta sobre nuestra alma.

La esfera, pues, del arte y de la belleza no debe confundirse ni con el conocimiento (lógica) ni con la moral. Constituye por sí misma una provincia autónoma de la cultura humana. Ni el arte es, como la ciencia, enseñanza, ni, como la moral, indicación de un ideal de vida colectiva. Puede, claro está, contribuir al aumento de la perfección moral del hombre; pero, en tal sentido, es el arte una aplicación, un medio pedagógico. El problema propio de la estética no es el de apreciar la utilidad o provecho moral del arte. A nadie se le ocurre ya hoy exigir que el arte sea moral, o reprochar a una obra el que sea inmoral. El arte no es moral ni inmoral: es simplemente bello. Las discusiones acerca de la teoría del arte por el arte han terminado, en el siglo XIX, para siempre.

Kant, pues, ha logrado dar a la cuestión filosófica de la belleza una fórmula precisa, al mostrar que la esfera de lo bello es específicamente distinta de la esfera de lo verdadero y de la esfera de lo bueno. Las preguntas ¿qué es la belleza? ¿Cuál es el fundamento, el principio del juicio de gusto?, tienen ahora un sentido exacto. No valdrá buscar la respuesta en afinidades o semejanzas con los otros grupos de la cultura. Habrá que hallar un principio específico, que dé cuenta de los caracteres diferenciales del goce estético en la unidad superior de la conciencia humana.

Subjetividad del sentimiento estético

Pero las dificultades que ofrece la investigación filosófica, en este terreno, se multiplican hasta el punto, que la estética, con un siglo de vida laboriosa, no ha conseguido, en mi opinión, resolverlas aún satisfactoriamente. Expongamos con brevedad esos obstáculos.

Hemos dicho ya que la característica diferencial del juicio estético está en que no refiere el objeto a una ley universal (física o moral), sino que lo considera en su individualidad estricta y lo califica de bello sólo porque ha producido en el ánimo una emoción específica. Siendo esto así, no se ve que el problema de la estética pueda tener solución. En efecto, la filosofía busca los

fundamentos de las realidades espirituales objetivas, que constituyen la cultura, y puede hallar esos fundamentos porque trabaja sobre realidades objetivas: la ciencia, la moral. La ciencia y la moral pueden ser reducidas por la filosofía a sus condiciones esenciales, o, como dice Kant, a sus *principios a priori*, porque ellas mismas son algo general, algo universal, un conjunto de proposiciones —teóricas, prácticas— que sirven universalmente para subsumir en ellas lo particular. Pero la esfera de los objetos bellos, el arte, es precisamente, por definición, irreductible a leyes generales; aquí no hay un objeto individual que quede subsumido y como anegado en lo general de la ley; aquí el objeto estético conserva esencialmente su singularidad, sin ser referido a nada universal, sino sólo a la emoción por él mismo producida. ¿Cómo, pues, hallar principios *a priori* si no hay leyes universales de donde deducirlos? En suma, la verdad y el bien son algo objetivo, universal y necesario; por eso pueden fundarse en condiciones *a priori*, esto es, universales y necesarias de la conciencia. Pero la belleza es algo subjetivo: es un sentimiento singularísimo que acompaña a la representación del objeto estético; fúndase en el gusto. Y nada más variable, más individual, más subjetivo que el gusto. ¿Cómo, pues, será posible hallarle principios *a priori*, esto es, principios universales de la conciencia?

La empresa parece descabellada. Habría que resignarse, pues, a pensar que toda una sección importantísima de la cultura humana, los objetos artísticos, no tienen filosofía posible. Habría, pues, que poner la satisfacción estética, la emoción de arte, al mismo nivel, puramente individual y casi fisiológico, de los deleites sensibles en manjares, olores y bebidas, por ejemplo. Habría que decir que el objeto bello place, como el manjar agradable deleita, porque sí, sin fundamento. El placer es lo subjetivo por excelencia, y si la belleza no es más que la expresión de un placer, no podría hallarse, para ella, otra definición, otra condición, que la puramente subjetiva de gustar.

Deleite sensual y deleite estético

Sin embargo, existe entre el deleite de los sentidos y el placer estético una notable diferencia. Para expresarla brevemente, diríamos que el deleite sensible es *operativo*, mientras que el goce estético es *contemplativo*. El deleite sensual implica que los sentidos funcionan con el propósito y el interés de que su funcionamiento mismo sea el origen del agrado, Mientras que en el goce estético los sentidos funcionan como meros vehículos; no les atribuimos la causa del placer que sentimos; nos sirven sólo como condición indispensable para representarnos el objeto placentero y bello. Por eso un deleite es tanto más sensual cuanto pertenece a uno de los sentidos más íntimos, menos objetivos; y es tanto más estético cuanto se consigue mediante un sentido menos íntimo, más vuelto hacia fuera. La vista, el oído, son los sentidos menos aptos para proporcionarnos deleites sensuales; en cambio el gusto, el olfato, el tacto, son los sentidos menos aptos para proporcionarnos placeres estéticos. El placer estético no es, pues, deleite sensual; hay en el placer estético un olvido casi total de los sentidos; en él interviene la capacidad interior de representar; es un goce que, habiendo de pasar por los sentidos, viene, sin embargo, a cuajar en el espíritu mismo. Es un placer espiritual, de seres que tienen conciencia, de hombres, en suma; mientras que el deleite sensible lo halla todo animal, en la satisfacción de sus necesidades fisiológicas, en el mero funcionamiento normal de sus órganos.

Universalidad del juicio estético

Si hay, pues, esencialmente espíritu en el placer estético, tiene que haber en él algo de objetividad, algo que supere la mera sensación individual. Y efectivamente, en nuestro juicio estético ponemos todos una cierta objetividad; todos distinguimos el deleite sensual del estético, en que no nos creemos autorizados a exigir a todo el mundo que sienta agrado con un mismo manjar, mientras que en cambio exigimos a todo el mundo que declare, como nosotros, bello lo que nos pa-

rece serlo. Si el placer estético, ante una misma obra de arte, no es de hecho universal y necesario, parécenos, sin embargo, que debería serlo, que efectivamente lo sería, si todos los hombres hubieran alcanzado el mismo grado de educación artística. Decimos de quien se complace ante lo que nos parece feo y vulgar, que tiene mal gusto, que no tiene formado y educado el gusto. Los juicios estéticos, si bien no son universales, como los juicios de conocimiento, encierran, sin embargo, una aspiración a la universalidad. Si yo digo: esta estatua es de mármol, la universalidad de mi juicio es total. Mas si digo: esta estatua es bella, la universalidad de mi juicio, aunque no es total, aspira, sin embargo, a serlo. Sé que puede haber quien la declare fea; pero ese tal me aparece como persona de mal gusto, de escasa formación artística. Es lo mismo en el fondo que cuando, ante la expresión de una verdad cierta, oigo que alguien no la admite; ese alguien me parecerá o un tonto o un ignorante, que por defecto de conocimiento no puede comprender aquella verdad. Pero la verdad misma la creo verdad, aunque sólo pocas mentes la piensen, porque creo que es verdad por sí misma. De igual suerte una belleza, aunque fundada tan sólo en mi emoción subjetiva, se me aparece como una verdad, que si no es admitida por todos, es simplemente porque no pueden ellos ascender a sentirla.

Hay, pues, en el juicio estético, aunque basado exclusivamente en el sentimiento personal, un cierto grado de universalidad y de necesidad, es decir, de objetividad. Podríamos, con expresión algo paradójica, pero exacta, decir que el juicio estético posee una objetividad subjetiva.

Pero entonces la grave dificultad previa, que nos presentaba el problema estético, está deshecha. Parecíanos imposible que el problema estético pudiera tener solución, porque en el juicio de gusto no veíamos más que la expresión de un estado totalmente subjetivo. Mas acabamos de ver que en el juicio estético hay espíritu, y que si su fundamento es el placer, este placer especial es, sin embargo, más espiritual que sensible y, por tanto, más lleno de objetividad de lo que al principio creíamos. No es, pues, imposible penetrar en ese núcleo espiritual que constituye lo objetivo del placer estético y tratar de definirlo. La filosofía del siglo XIX ha in-

tentado sin descanso dar cuenta del hecho estético. Sus progresos, sin embargo, en este sentido no han sido decisivos. El problema es difícil. Vamos a limitarnos a exponer algunos de los más importantes aspectos de la solución kantiana.

Teoría de lo sublime

Kant distingue lo bello de lo sublime. Lo bello es sentimiento estético de la forma, de lo finito; lo sublime es sentimiento de lo informe, de lo infinito. Lo bello es una cierta acomodación de la experiencia. Lo sublime es una superación de la experiencia. Por eso lo sublime estriba fundamentalmente en que se pongan en presencia, una frente a otro, la razón como facultad de las ideas y el entendimiento como facultad de los conceptos, superando aquélla a éste y, por decirlo así, aniquilándolo, para poder con plena libertad perderse la razón en el pensamiento de lo infinito, de lo incondicionado, de lo absoluto.

Recordemos que el entendimiento es el conjunto o sistema de los conceptos científicos de la naturaleza: medida, unidad, causa, efecto, etc. La razón es el conjunto de las ideas, o sea las síntesis de absoluta totalidad a que nuestro pensamiento tiende como el postrer propósito de un conocer integral. Sucede a veces que, en la contemplación de la naturaleza, llegamos súbitamente a los límites del conocimiento discursivo, y entonces, con rápido vuelo, representámonos la infinidad de lo absoluto, sintiéndonos como dominando *in mente* el conjunto total de lo real; estos momentos constituyen el sentimiento de lo sublime. Pero hay dos especies de sublime: el sublime matemático o de la cantidad, y el sublime dinámico o de la fuerza.

Sublime matemático

El sublime matemático o de la cantidad consiste en oponer la idea del infinito espacio a la percepción real de un espacio limitado. La apreciación de una magnitud puede hacerse de dos maneras: una, que llamaríamos lógica, y otra, que llamaríamos sensible. Para apreciar

lógicamente una magnitud, basta con elegir una unidad de medida y formular la regla discursiva, para enumerar en la serie de los números las veces que esa unidad entra en la magnitud dada. Así podemos determinar las distancias que separan los astros unos de otros, por grandes que sean. Esta apreciación lógica de la magnitud transforma la idea de infinito en el concepto matemático de lo indefinido, de la posibilidad constante de aplicar la regla sin término.

Pero si queremos apreciar una magnitud con los sentidos, tenemos que irla percibiendo en sus partes y conservar en la imaginación la representación de las partes ya percibidas, para irlas juntando con las partes que vamos percibiendo. Todo va bien mientras esa síntesis de lo ya percibido con lo que estamos percibiendo puede realizarse. Pero si la magnitud es tanta, que las percepciones transcurridas ya no pueden quedar sujetas en la imaginación y se pierden, esfumándose en el pasado, entonces la aprehensión sensible del conjunto es ya imposible y la imaginación cae como rendida, vencida, incapaz de seguir paso a paso la inmensidad de lo real. Entonces surge la idea del infinito, y la razón que concibe esta idea se opone victoriosa a la imaginación, que ha pretendido infructuosamente ir pegada a la experiencia. Comprendemos, sentimos entonces lo infinito, pero no podemos pensarlo o imaginarlo en concreto. De aquí el sentimiento de lo sublime: vemos nuestra pequeñez y al mismo tiempo nuestra grandeza.

Cuando en una noche estrellada contemplamos los ámbitos celestes, llega un momento en que la imaginación se cansa de representarse la muchedumbre de mundos y la inmensidad de los espacios. Renuncia a ello, porque siempre aparece como pequeña cualquier magnitud que imagine. Ante esto, humíllase la experiencia, siempre finita, y queda triunfante la idea; siéntese el hombre incapaz, pequeño, abrumado, pero al mismo tiempo como dominador del conjunto por medio de la idea. Su espíritu vence a la naturaleza, y esa mezcla de humillación y de orgullo, de respeto y de desdén hacia sí mismo, constituye el que llamamos sentimiento de lo sublime.

Sublime dinámico

En el sublime dinámico sucede igual oposición entre la fuerza inquebrantable de las leyes naturales y la idea de la libertad que anima nuestro espíritu. Llamamos sublime a esa posibilidad, entrevista en ocasiones, de cumplir con el deber, a pesar de la oposición de la naturaleza entera. El martirio es sublime, porque vemos que en la lucha que se entabla entre el cuerpo y el espíritu, entre la naturaleza y la libertad moral, vence la idea y mantiénese firme por encima de todo y contra todo. Cuando al viejo Horacio, en la tragedia de Corneille, vienen a decirle que, muertos dos de sus hijos en el combate contra los Curiacios, el tercero huye, indígnase el anciano y maldice a su vástago. «¿Qué queréis que hiciera solo contra tres?», le dice el mensajero. «Morir», contesta el viejo. La respuesta es sublime, porque expresa la indiscutible superioridad del deber, de la idea, sobre las necesidades naturales. Luego se averigua que la fuga era un ardid, para separar a los tres enemigos y poderlos vencer uno tras otro. Ya aquí desaparece la sublimidad; el ardid guerrero desvía la atención hacia el intelecto, hacia la ingeniosidad, y admiramos lo bien pensado, *lo natural, lo exacto* del recurso, pero ya no vemos sublimidad alguna en la acción. Sublime es vencer a la naturaleza, no obedecerle. Cuando pensamos, en general, sin detenernos sobre el proceso mecánico, en los inventos maravillosos del submarino o del aeroplano, podemos por un instante concebir vencida a la naturaleza y experimentar el sentimiento de lo sublime; pero si recapacitamos y recorremos con la mente el nexo de dispositivos mecánicos que permiten a esos aparatos funcionar normalmente, entonces exclamamos: es natural, es lógico, y entonces desaparece al punto el sentimiento de sublimidad y se torna en admiración u otro semejante.

Así, el sentimiento de lo sublime se deriva de que percibimos en nosotros una idea de infinito y una idea de libertad que supera la limitación constante de nuestra experiencia y la determinación inquebrantable de las leyes naturales. Es la victoria momentánea de lo ideal sobre lo natural. Por eso lo sublime se nos aparece

como extraordinario, como fuera de la regla, fuera de la vida corriente. Lo normal es la ley natural; pero cuando un refinamiento exquisito del espíritu nos capacita para entrever, entre nuestros pensamientos, el pensamiento de lo infinito, éste no encuentra en ninguna experiencia concreta una exposición adecuada, y nos sentimos humillados por esta incapacidad, pero al propio tiempo también elevados a grandísima admiración y respeto hacia la idea de lo absoluto, que somos capaces de pensar.

La belleza y los seres vivos

La belleza, en cambio, es una acomodación de la naturaleza, una transformación de la experiencia. En manos del artista, la naturaleza inerte parece que muda de forma esencial para adoptar los caracteres todos de la naturaleza viva. El trozo de mármol va poco a poco perdiendo sus propiedades físicas y adquiriendo nuevas propiedades, que son las de los seres vivos. El mármol habla, ríe, llora, se enoja, se exalta, ruega, ataca, duerme, sueña... como si fuera hombre. El mármol tiene gracia, dejadez, melancolía, pensamiento. En suma, el mármol, que era un objeto, una cosa, es decir, algo que sólo como caso de una ley general podía ser definido y conocido, pasa a ser un individuo, un sujeto, algo singularísimo que no tiene par, y por tanto, que no puede ser conocido por inclusión en un concepto más amplio, sino que ha de ser percibido y sentido en su estricta individualidad.

Mas este carácter nuevo que el arte introduce en el trozo de materia, es también el específico y peculiar de todo un grupo de cosas naturales que llamamos organismos. Los seres vivos son organismos, esto es, individuos que por sí mismos constituyen un todo, y que no pueden ser considerados como secciones o trozos inertes de un mayor conglomerado. No aumentan por adición, ni disminuyen por sustracción, como la materia inerte. Sus partes no son pedazos homogéneos de un conjunto, que a su vez es idéntico, por su forma, a cualquiera de sus partes. En los seres vivos, la materia no está simplemente aglomerada, sino además organizada. Hay, pues, en la naturaleza todo un reino de seres, que

esencialmente se distinguen de las cosas materiales, en que además de los principios mecánicos, rigen en ellos principios orgánicos. ¿Cuáles son estos principios? Sin duda, si logramos determinarlos, habremos adelantado mucho nuestra investigación estética, puesto que ya hemos visto que hay una esencial semejanza entre la obra de arte y el ser vivo.

No en vano Kant ha reunido en una sola investigación el problema estético y el problema biológico. La Crítica del Juicio se divide en dos partes: la primera trata de la belleza; la segunda trata de la ciencia de los organismos. La biología hace uso de un principio que repudia el sistema mecánico de la naturaleza, el principio de finalidad. Analicemos este principio.

El principio de finalidad

Cuando nosotros provocamos la acción de una causa natural para que se produzca un efecto que apetecemos, este efecto lo llamamos fin y aquella causa la llamamos medio. Toda la técnica mecánica consiste en emplear, como medios, las causas naturales, para obtener fines provechosos al hombre. Ahora bien, en la relación de medio a fin, hay una particularidad notable: el conjunto o sistema del medio y del fin está informado por la previa idea o conocimiento de la relación misma, de suerte que al establecerse la causa (o medio) hay ya una previa representación en nuestra mente del efecto (o fin). Ha intervenido una inteligencia conocedora de la relación y una voluntad determinadora del fin. Si en el campo nos encontramos con un objeto cuya forma indica que está apropiado a determinados fines, no vacilamos en inferir que ha habido una inteligencia humana que ha dispuesto así la cosa. De suerte que lo característico del enlace final entre fenómenos, es que la representación del efecto es la causa que produce realmente ese efecto. Sean A y B dos fenómenos. Si digo que A es causa de B, me limito a expresar la ley natural (mecanicismo) de que, siempre que se dé A, surgirá en seguida B. Pero si digo que A es el medio para B, esto implica ya que la representación anticipada de B es la que ha hecho necesaria lo presencia de A, la cual permite obtener la presencia real de B,

apetecida por la voluntad. Así, por ejemplo, la casa es causa de la renta que produce; pero la representación previa de la renta es la causa de la construcción de la casa. En la serie causal mecánica, sólo puede descenderse: la causa produce el efecto, el cual a su vez es causa de otro efecto; mas no puede ascenderse: el efecto no produce la causa. Pero en la serie final, crúzanse el mecanicismo y el finalismo; la causa produce el efecto mecánicamente; pero el efecto, la representación anticipada del efecto, es la causa final de la causa misma; en la serie de los enlaces finales puede descenderse y ascenderse. Kant propone, con cierta razón, que al nexo mecánico se le llame nexo real y al nexo final se le llame nexo ideal. En el primero no hay sino mero mecanismo natural; en el segundo hay intervención de la inteligencia humana, la cual, previendo los efectos, los transforma en fines (técnica).

Ahora bien, toda explicación científica de la naturaleza es necesariamente mecánica. Para relacionar los fenómenos en la naturaleza, según el nexo final, sería necesario hacer dos hipótesis eminentemente metafísicas; habría que admitir, primero, una inteligencia que pensara el fin del universo y los medios para realizarlo, y segundo, tener un conocimiento exacto de ese fin del universo. Ahora bien, estas dos hipótesis son gratuitas. No hay nada en la experiencia que pueda servirles de fundamento. El principio de la finalidad no nace de la experiencia, ni constituye *a priori* la experiencia; es simplemente un principo práctico de la acción del hombre. Quererlo aplicar a la experiencia, al conocimiento de la naturaleza, es simplemente atribuir, con deliberado antropomorfismo, a los fenómenos naturales el modo especial de proceder del hombre en sus acciones. En suma, indicar el fin para que sirve una cosa, no es dar una razón científica de su existencia. Sólo descubriendo su causa necesaria, es como la explicamos a satisfacción.

Finalidad interna

Sin embargo, en el grupo de cosas que llamamos organismos, esta explicación mecánica no puede pretenderse, sin haber previamente adquirido un conocimiento

lo más exacto y minucioso posible, primero de la forma y luego de las funciones de esos organismos. Y ese conocimiento no puede constituirse, sin hacer un uso copioso del principio de finalidad. En efecto, los organismos son unos trozos de realidad, constituidos de tal suerte, que en ellos se da lo que Kant llama una finalidad interna. Una cosa posee finalidad interna, cuando es ella misma causa y efecto de sí misma. Un árbol engendra otro árbol igual; es decir, que, desde el punto de vista de la *especie*, la encina se engendra a sí misma, es causa de sí misma y efecto de sí misma. Pero también es así, desde el punto de vista del *individuo;* pues la encina desarrolla y desenvuelve todo su concepto por interna fuerza; no acoge solamente, como mecánica adición, los elementos materiales, sino que se *nutre* de ellos, los transforma totalmente, los incorpora a su forma. En el ser vivo, la conservación del todo depende de la conservación y del funcionamiento de las partes, y éstas a su vez de la conservación del todo. Si la adición de elementos nuevos en los seres vivos no es adición propiamente, sino asimilación, de igual modo la sustracción en ellos equivale a la muerte, o por lo menos exige que un órgano cercano desempeñe, por procuración, las funciones del órgano suprimido.

Las partes de un ser vivo son, pues, órganos, es decir, que lejos de ser indiferentes al todo, han de determinarse en su forma y su función, según la idea del todo. El conjunto del ser orgánico es un fin, cuyo mantenimiento se proponen las partes u órganos. Kant dice: «... un fin, comprendido en un concepto o una idea que debe determinar *a priori* todo cuanto ha de estar contenido en él.»

Pero no basta esto. Cualquier objeto de la técnica humana, un reloj, por ejemplo, es también un conjunto en donde la idea del todo determina *a priori* la constitución y la forma de las partes. No por eso decimos que el reloj posee finalidad interna. Para que una cosa posea finalidad interna, esto es, sea un organismo, es preciso, además, que el todo resulte a su vez de la forma y función de las partes. Estas dos exigencias parecen contradecirse. Por un lado, el organismo, en su idea total, determina los órganos particulares y su función; por otro lado, son los órganos y sus funciones los que

engendran y conservan el organismo. Mas esta contradicción es precisamente el problema capital de la biología, como ciencia de la vida. La vida es precisamente una finalidad interna, un sistema de formas en donde cada parte es determinada y a la vez determinante, en donde cada parte engendra el todo y a la vez es engendrada, según la idea del todo. El organismo es un ser organizado que se organiza a sí mismo. El reloj, en cambio, es un ser organizado por otro.

Finalismo y mecanicismo

Con lo dicho queda suficientemente expuesto el papel que el principio de finalidad tiene en la ciencia de los seres vivos. La finalidad interna no es la explicación de la vida, sino el carácter específico de la vida, carácter que *debe* ser explicado mecánicamente.

El problema de la biología es dar una explicación mecánica de la vida. Mas la vida se nos presenta a la observación como una finalidad interna. Así, pues, el conocimiento que necesitamos adquirir de las formas (morfología) y de las funciones (fisiología) será necesariamente fundado en el principio de finalidad: deberemos siempre indagar el *para qué* de esta forma y de aquella función. A nuestra observación, pues, aparecen los seres vivos como sistemas internos de medios y fines. Pero si la biología se limitase a ser estudio de formas y de funciones, morfología y fisiología, no podría ser nunca más que una mera descripción de lo que hay y de lo que ocurre, interpretada de un modo cómodo para el hombre, según el principio de finalidad; pero no un conocimiento científico, no una explicación de la vida, la cual ha de ser forzosamente mecánica. La biología se propone encontrar esa explicación; multitud de teorías modernas tratan de formularla, más o menos acertadamente. No hemos de entrar aquí en su estudio. Nos ha bastado encontrar la función auxiliar, regulativa, indicativa, que el principio de la finalidad tiene en el estudio de los organismos.

Una cita

Séanos permitido citar una página de Kant, en donde no sólo se vislumbra (en el año 1799) la posibilidad de una explicación mecánica (evolucionista) de las especies, sino que, como verá el lector, se expresa con toda claridad.

«La concordancia de tantas especies animales en un esquema común que parece estar a la base, no sólo de su esqueleto, sino también de la disposición de las demás partes, en donde una sencillez de contorno, digna de admiración, ha podido producir, por achicamiento de unas y alargamiento de otras, por encogimiento de éstas y desarrollo de aquéllas, tan gran diversidad de especies, deja penetrar en el espíritu un rayo, aunque débil, de esperanza de que se pueda obtener algo provechoso del principio del mecanismo de la naturaleza, sin el cual no puede, en general, haber ciencia alguna. Esa analogía de las formas, que, a pesar de toda su diversidad, parecen ser producidas según un prototipo común, fortalece la sospecha de que existe una verdadera afinidad entre ellas y de que todas provienen de una madre común primitiva, por aproximación gradual de una especie animal a otra, desde aquella en donde el principio de los fines parece observarse más, hasta el pólipo, e incluso hasta los musgos y los líquenes y, finalmente, hasta la escala inferior de la naturaleza, la materia bruta, de la cual y de cuyas fuerzas, según leyes mecánicas (iguales que las que rigen la formación de los cristales), parece provenir toda la técnica de la naturaleza, técnica que en los seres organizados nos es tan incomprensible, que nos creemos obligados a pensar para ellos otro principio.»

Belleza: finalidad sin fin

Si volvemos ahora a nuestra investigación estética y recordamos que, como el organismo, es también la obra de arte una individualidad irreductible a leyes universales, mecánicas, no nos sorprenderá encontrar que Kant se ha servido asimismo de la idea de finalidad para definir la belleza. Una producción bella es

un conjunto en donde, como en los seres vivos, la idea del todo condiciona y determina las partes, que a su vez producen e informan el todo. Es, pues, una causa, que es al mismo tiempo efecto, una causa de sí misma, una finalidad interna.

Pero esta finalidad que muestra la producción bella no delata, *de verdad*, un ser realmente vivo en la naturaleza. La obra de arte es un organismo aparentemente vivo; es vivo en *mi* sensación, aunque no objetivamente. Tiene vida para mí, que lo contemplo y tengo un espíritu capaz de sentir esa vida ficticia. Un perro que tropieza con una estatua la percibe como es en realidad, como un pedazo de piedra. La vida de la estatua se la pongo yo; introdúcela en ella *mi* sentimiento humano. La finalidad de la estatua no pertenece, pues, a ella; me pertenece a mí, espectador, y yo la proyecto en ella; es una finalidad subjetiva, es una finalidad irreal o, como dice Kant, es la forma pura de la finalidad, la finalidad sin fin.

Objeto bello es, pues, aquel cuya percepción suscita en mí la idea de una finalidad interna, la idea de la vida; pero sólo la idea. Ante el objeto bello entran en movimiento las facultades espirituales. Pero como no hay concepto científico ni moral que dé objetividad real a ese funcionamiento de mis facultades, lo que sucede es que funcionan en balde, por sólo el gusto de funcionar, y tal es el carácter del placer estético. En el placer estético hay de subjetivo el hecho de que se da inmediatamente en mí cuando contemplo la obra de arte. Pero hay de objetivo el que consiste precisamente en que las facultades espirituales funcionan —a sabiendas— *como si* todo cuanto siento e imagino perteneciese realmente a la obra de arte. Por eso exigimos que todo hombre sienta esta belleza, y achacamos su insensibilidad a falta de desarrollo de sus facultades espirituales. En suma: la ausencia de un concepto (científico o moral) hace que la emoción de la belleza sea subjetiva. Pero en cambio, todo sucede *como si* la belleza de la obra fuera objetiva y real, como si perteneciese a ella esa finalidad interna; por eso en el juicio estético hay una exigencia, una aspiración de universalidad.

El juego

Con la noción de finalidad sin fin que define a la belleza, enlázase la del juego. La finalidad interna, la vida de la estatua es ficticia; es *como si* la estatua fuera de verdad viva, es decir, que las facultades del espíritu al contemplar la obra funcionan de balde, por sólo el gusto de funcionar. Pero precisamente esto es el juego: una finalidad que carece de fin, una ficción de vida, un funcionamiento baldío, por sólo el placer de los órganos corporales y espirituales.

Cuando jugamos realizamos un cierto número de actos, todos los cuales se proponen cierto fin; no son actos absurdos, sino pensados y predispuestos según una idea. Mas esa idea, ese fin de los actos de juego, ¿cuál es? Ninguno real, sino el juego mismo. La ganancia no es fin del juego; jugar para ganar no es jugar, sino luchar. El adulto que no sabe jugar, necesita el acicate de la ganancia. Pero el niño juega por jugar, sin esperar ganancia ni temer pérdida. El juego del niño es un conjunto de actos acomodados a fines; mas esos fines no trascienden de los actos mismos. Son actos finales sin fin, o de otro modo: el fin de esos actos no es otro que el de ser actos finales y que el sujeto se recree en su contemplación. Contemplar un acto bien acomodado a un fin, es de suyo, y sin que el fin esté para nada en la conciencia, una fuente inagotable de satisfacción. En la misma actividad técnica y utilitaria del adulto, por ejemplo, del artesano, hay momentos en que la tarea embarga por sí misma todo el ánimo del trabajador. Olvídase éste de que su trabajo conduce a un fin, la producción y la ganancia; olvídase de que su labor es un simple medio, y anégase todo entero en ella, en la pureza de un movimiento bien hecho, en la gracia de un contorno, en la delicadeza de un esfuerzo. Desaparece toda idea de utilidad, toda representación de fin; la pureza del movimiento, la gracia del contorno, la delicadeza del esfuerzo valen para él en absoluto. El trabajador se complace y deleita en su propio trabajo. Mas entonces, ya no es trabajo; ya es juego, ya anuncia el arte. En nuestros días el industrialismo ha hecho desaparecer casi por completo al artesano; hoy es punto menos que imposible hallar be-

lleza y juego en la labor mecánica de una máquina. Y con todo, entre los operarios hay, sin embargo, quienes en cierto modo son artistas y echan el carbó con más soltura, gracia y acomodo, como si tuvieran, en su miseria, un sobrante de espíritu que emplear en el juego de admirarse manejando con propiedad la pala.

El genio

Estas teorías del juego y de la finalidad sin fin en el arte, conducen a Kant a una interesante definición del genio. El genio, dice, es «la disposición nativa del espíritu, mediante la cual la naturaleza da la regla al arte». Ciertamente el arte tiene reglas y la producción estética obedece a preceptos. Puesto que la obra de arte es una finalidad, todo en ella estará desde luego dispuesto intencionadamente, es decir, según normas y reglas. Pero el arte, si es una finalidad, es también, no lo olvidemos, una finalidad sin fin. Por lo tanto, es una finalidad sin concepto, irreductible a leyes lógicas universales, imposible de fijar en preceptos que se transmitan por enseñanza. El arte no se aprende, como la ciencia. Las reglas a que el artista de genio obedece no son, pues, reglas lógicas objetivas, sino normas que espontáneamente surgen de lo profundo de su alma, sin que él mismo pueda formularlas con toda exactitud. El genio, pues, no recibe de fuera reglas para su arte, sino que él mismo se las crea; él mismo es naturaleza creadora, como si en su espíritu, por nativa disposición, se hubiera alojado una parcela del poder poético del Supremo Hacedor. En esta definición del genio se resuelven todas las discusiones de realismo o naturalismo e idealismo en el arte. Ni una cosa ni otra. El arte es una creación, tan natural como los productos de la naturaleza. Ni el genio imita a la naturaleza, ni la corrige; el genio es él mismo, naturaleza creadora. Lo que hay que preguntar no es si un artista copia bien, ni si inventa bien, sino si es creador, si sus obras son organismos vivos, si sus engendros tienen hálito espiritual.

La estética romántica

La estética, desde Kant hasta nuestros días, ha progresado mucho. Primero con la filosofía llamada romántica, de Hegel, Schelling y Krause. Estos pensadores hubieron de colocar en lugar principal de sus sistemas, la teoría del arte, porque la tendencia general de su espíritu filosófico les llevaba a considerar la realidad en su conjunto como un organismo con interna finalidad. Se ha dicho de ellos que fueron poetas de la filosofía. En verdad concibieron el mundo todo como un ser organizado o como una obra de arte. ¿Cómo, pues, no iban a procurar en el sistema reproducir esta cualidad? Si fueron poetas del pensamiento, es que para ellos la verdad misma era poética y el universo entero era un conjunto armónico de órganos que se organizan a sí mismos y, por ende, organizan el todo. Por eso en la filosofía romántica se advierten dos corrientes: la de los que construyen el sistema proponiéndose llegar a la idea del conjunto universal, a lo absoluto; la de los que construyen el sistema partiendo de la idea de lo absoluto. En una y otra tendencia, todas las realidades espirituales (ciencia, moral, arte) se desenvuelven históricamente, por decirlo así; y, dado el sentido orgánico, poético, de toda esta filosofía, era justo e inevitable considerar que la más mínima porción del universo expresa, en sus sutiles modalidades y relaciones, el todo, conjunto de que forma parte. De aquí nacen para la filosofía del arte perspectivas fecundas; el arte es considerado por unos como la expresión acabada de la ideología de una época, o de las cualidades de una raza o de las condiciones económicas, o de las sociales, e incluso de las peculiaridades de una tierra y de un clima. El arte es en mil modos contrastado, comparado con las otras realidades; y de estos estudios y contrastes no podía venir sino provecho para la educación artística del hombre y para la más honda comprensión de la belleza.

Lo actual

El positivismo ha lanzado a la estética en dos direcciones distintas; ambas, sin embargo, son en cierto modo complementarias. Por un lado han querido fijarse las propiedades objetivas de las bellezas elementales. Por otro lado hase profundizado en el análisis psicológico de la emoción estética. El intento de determinar las proporciones bellas en sí (sección dorada, etc.) ha sido pronto desechado, y por reacción contra este ingenuo objetivismo, que pretende enlazar la estética con la matemática, se ha pasado al extremo subjetivismo: la belleza es exclusivamente emoción; la estética no puede ser sino el análisis psicológico de esa emoción (Lipps).

El problema esencial que se plantea para la estética contemporánea, es hacer el balance de tantos y tan diferentes estudios como se han elaborado en el siglo XIX, extraer lo esencial de todos ellos y buscar un principio que pueda dar cuenta objetiva y subjetivamente de los casi infinitos matices ideológicos que presenta ese fenómeno estético, el cual toca a la vida y a la idea, al sentimiento y a la materia, y por cualquiera parte que se le mire, ofrece perspectivas profundas, todas quizá igualmente verdaderas.

EPÍLOGO

Pondremos término a nuestro trabajo definiendo en general la posición de Kant en la historia de la filosofía moderna y resumiendo los rasgos esenciales del pensamiento kantiano.

El desarrollo de la filosofía moderna, desde el Renacimiento hasta la época actual, puede dividirse en dos períodos. Kant se halla, por decirlo así, en la linde y separación de esos dos períodos. Por una parte, representa el máximo resultado que alcanza la corriente iniciada en el Renacimiento; por otra parte, encierra los gérmenes del movimiento filosófico del siglo XIX.

El Renacimiento científico instituye los fundamentos e inicia la obra magna de una ciencia exacta de la naturaleza. Copérnico, Keplero, Galileo, resucitan la matemática y crean la astronomía, la mecánica y la física, conduciéndolas en sus resultados y teoremas hasta una maravillosa extensión. Este suceso cultural es de importancia capital para el pensamiento filosófico. La filosofía, desde el Renacimiento, se desenvuelve junto a la física matemática; en esta ciencia busca constantemente un modelo, un tipo de certeza y un método seguro. No es un azar el hecho de que los principales representantes de la filosofía moderna, Descartes, Leibnitz, Kant, se cuenten al mismo tiempo entre los más esclarecidos físicos y matemáticos. Ahora bien, la filosofía vio en la física matemática un objeto que estudiar y un modelo que imitar.

Primeramente un objeto de investigación. Los físicos admiten como bases de su estudio un cierto número de supuestos generales, y hacen uso de conceptos y métodos propios; la matemática, a su vez, se desarrolla en modo muy peculiar. La primera incumbencia de la filo-

sofía nueva era definir y explicar esos supuestos, esos métodos, esos conceptos de la nueva ciencia. La filosofía del Renacimiento empieza, pues, siendo lógica, y no deja de serlo. ¿Qué es la verdad? ¿Cuáles son las condiciones de la certeza? ¿Cuál es el método seguro de la investigación? ¿De dónde toman su origen los conceptos fundamentales del conocimiento científico? Tales son las cuestiones que preocupan esencialmente a Descartes, Locke, Leibnitz, Hume. En la solución de estos problemas lógicos se descubren dos tendencias paralelas, una representada por la filosofía del continente y otra por la filosofía inglesa. La lógica del continente es racionalismo. El racionalismo halla en la razón la fuente y el origen del conocimiento científico; de un cierto número de principios que constituyen la definición misma de la razón, se deducen estrictamente los conocimientos por simple análisis de las nociones. La lógica inglesa, en cambio, es empirismo. El empirismo se niega a admitir un origen *a priori* de los conceptos; los juicios puramente analíticos son para él simples repeticiones o tautologías; en cambio los juicios que constituyen el verdadero conocimiento, los juicios sintéticos, no son sino expresiones abreviadas de lo que la experiencia, la sensación, nos enseña; el valor de la ciencia queda, pues, estrictamente limitado aquí a la sensación.

Estas dos tendencias de la lógica reciben en la filosofía de Kant su plena satisfacción, y al mismo tiempo su limitación recíproca. Ambas tienen de común un supuesto general: el dogmatismo. El dogmatismo, en la teoría del conocimiento, consiste en pensar que el objeto de la ciencia, la naturaleza, nos es conocida en sí misma, en absoluto o, según la frase de Kant, como cosa en sí, ora supongamos que la razón por sí sola nos da ese conocimiento, ora creamos que la sensación es la última y única realidad. A ese dogmatismo opone Kant la crítica. Ni la razón por sí sola nos proporciona el conocimiento, ni la sensación por sí sola. El conocimiento es una actividad sintética de la razón sobre los datos de las intuiciones. Mas como existen intuiciones puras, hay también conocimientos puros: los conocimientos matemáticos y los fundamentos de la física matemática. La *Crítica de la razón pura* representa, pues, la suma y el resultado sistemático de todos los

esfuerzos que la lógica venía haciendo desde Bacon y Descartes para fundar una teoría del conocimiento científico.

Pero la filosofía nueva, que nace en el Renacimiento, no sólo vio en las ciencias exactas un objeto, el objeto de la lógica, sino también, como dijimos antes, un modelo, el modelo sobre que debía construirse la metafísica. La matemática, sobre todo, se presentaba como el tipo de un conocimiento perfecto. Era, pues, preciso constituir la metafísica, a semejanza de la matemática, como una ciencia deductiva, pura, de lo absoluto. La Ética de Espinosa puede valer como ejemplo de esta concepción matemática de la metafísica. También la filosofía de Wolff representa muy bien este empeño metafísico del siglo XVIII. Según Wolff, toda disciplina científica tiene dos partes, una racional y otra empírica. La empírica es la mera comprobación de hechos y leyes en la experiencia. La racional es la deducción pura de esas mismas leyes, sacándolas por análisis de los principios últimos de la razón. En realidad, sólo la parte racional es verdaderamente ciencia; es, como suele decirse, la ciencia por principios.

Para este segundo problema halló también Kant una solución en las entrañas mismas de su sistema. La metafísica, como ciencia teórica, es imposible, porque todo conocimiento debe ser sintético y apoyarse en intuición. El error de los metafísicos ha sido creer en la posibilidad de un conocimiento analítico. Ese error alimentábanlo la presencia y la pujanza de la matemática, que todos tomaban como modelo. Pero la matemática no es conocimiento analítico, sino sintético. Así, los resultados de la teoría del conocimiento proporcionaron a Kant la solución negativa del problema de la metafísica. Y con esto cerró el ciclo de los problemas filosóficos que constituyeron el empeño inicial del Renacimiento. La filosofía de Kant, como sistema crítico del conocimiento, es la conclusión y el término del primer período de la filosofía moderna.

Pero al mismo tiempo, decíamos, contiene los gérmenes del movimiento filosófico del siglo XIX. He aquí una afirmación que parece pugnar con la historia filosófica de ese siglo. En efecto, inmediatamente después de Kant, surge una gloriosa serie de pensadores, que podemos simbolizar en tres nombres, Fichte, Hegel, Schelling,

quienes no solamente hacen revivir la metafísica, que creíamos muerta, sino que conducen la especulación en este sentido a alturas verdaderamente vertiginosas. ¿Cómo es posible pensar y decir que Kant haya proporcionado los elementos para estas especulaciones? Sin embargo, así es. La vasta y complejísima obra de Kant contiene ciertamente elementos que, aislados del conjunto y por ende falsamente interpretados, podían y debían excitar la especulación metafísica.

Veamos esos elementos. En primer lugar, si nos fijamos bien en el conjunto de la filosofía kantiana, veremos que se caracteriza toda ella por la reducción de las esferas de la objetividad —naturaleza, moralidad, arte— a sus condiciones en la conciencia pura. Este rasgo esencial, de que volveremos a ocuparnos luego, conduce a considerar la conciencia humana como una actividad radical, que crea una tras otra todas las realidades objetivas. El fondo íntimo, la esencia misma de la conciencia, podía en este sentido considerarse como actividad pura. Mas actividad es propio de lo que llamamos voluntad. Así, pues, la definición de la conciencia radicará en la voluntad, en la acción. El yo es acción, o mejor dicho: la acción, para realizarse, exige un yo y luego un objeto, lo que no es yo, el mundo. En esta dirección práctica y voluntarista construye Fichte el universo, según un proceso dialéctico, como un objeto en donde se desarrolla y exterioriza la conciencia de la acción.

Consideremos ahora otro aspecto de la filosofía kantiana. Ya vimos que el conocimiento, la experiencia, halla sus límites en las ideas. Éstas se determinan más propiamente en la ética, en la estética y en la teleología, como idea de la libertad e idea de la finalidad. El término de la experiencia, dijimos, es la totalidad de la experiencia. En la naturaleza, no hay fin último, como tampoco hay causa primera; en la naturaleza todo fin es medio para otro fin más lejano, toda causa es efecto de una causa anterior. Pero la naturaleza, en su conjunto total, no es medio ni efecto, sino causa de sí misma y fin último. Pero entonces la naturaleza podrá ser considerada y pensada como un organismo, en que las partes están determinadas por el todo y el todo por las partes. El objeto de la filosofía es, según Schelling, penetrar en la esencia de ese orga-

nismo del universo. Ciertamente no podrá ello acontecer, según un método lógico y científico, por medio de conceptos que vayan siempre discursivamente de uno a otro; pero tenemos a nuestra disposición un método intuitivo, estético, artístico, que de un solo golpe genial, concibe, o más bien penetra, sin conceptos precisos, pero con entera certeza, en la organización íntima del universo.

Por último, recordemos, en la Analítica trascendental, la tabla de las categorías. Los aspectos del juicio son cuatro: cantidad, cualidad, relación y modalidad. A cada uno de éstos, corresponden tres categorías. Ahora bien, si nos fijamos en la relación que media entre las tres categorías de un mismo grupo, veremos que la primera y la segunda son en cierto modo opuestas y que la tercera reúne y sintetiza las dos primeras. Así, por ejemplo, las categorías de la cantidad son: unidad, pluralidad, totalidad. La pluralidad es la negación de la unidad y la totalidad es unión de la unidad con la pluralidad, es la unidad de la pluralidad. Así ocurre también en las demás categorías. Esta observación, habíala hecho Kant, sin darle más importancia, sin sacar de ella consecuencias graves. Hegel, en cambio, la elevó a la dignidad de un método filosófico o, mejor dicho, del método filosófico por excelencia: el método dialéctico. Dialéctica significa tránsito de una razón a otra, como ello ocurre en el cambio de ideas, en la conversación, en el *diálogo*. El método dialéctico es el tránsito o paso de un concepto a otro por la interior necesidad lógica del desarrollo. Así, por ejemplo, la lógica de Hegel parte del concepto más abstracto y general de todos, el concepto del ser. Mas, ¿qué significa ser? ¿Cuál es el contenido de este concepto? Este concepto carece de contenido especial, porque todo contenido, que quisiéramos darle, sería forzosamente particular, y por tanto, contendría la negación de otra realidad. Para pensar el ser, tenemos, pues, que ir negando constantemente cuantos seres reales, particulares, se nos hayan ido presentando. El contenido del concepto de ser será la pura negación, la nada. Así tenemos que la antítesis del ser, la nada, es exigida por el desarrollo mismo, por el pensamiento lógico del concepto de ser. Pero esta coexistencia de la tesis y la antítesis es insostenible. Es preciso buscar una solución a esta especie

de antinomia. La solución se encontrará en un tercer concepto, el concepto de llegar a ser o *devenir*, que expresa la síntesis de la nada con el ser. Esta deducción dialéctica, aplicada rigurosamente, sin descanso, va descubriendo uno por uno los conceptos del conocimiento. Mas como éstos son expresiones del ser, como la lógica es al mismo tiempo ontología, así el método dialéctico es método de todo conocimiento general de la realidad. Como se ve, en la tabla de las categorías kantianas se halla el fondo y la esencia de la dialéctica de Hegel.

Esta metafísica, resucitada por los sucesores de Kant, tiene, sin embargo, un sentido y un carácter totalmente distinto del que tuvo esa disciplina antes de Kant. En Descartes, Leibnitz, Espinosa, la metafísica se moldeaba sobre el tipo de la física y de la matemática. Estas ciencias exactas de la naturaleza daban la pauta de lo que debía ser todo conocimiento, y hasta la psicología misma se construyó en modo semejante al de la mecánica. En la filosofía posterior a Kant, ocurre, en cambio, lo contrario. El centro de la especulación no es ya el concepto de naturaleza, sino la idea del hombre como ente de razón. Esta nueva metafísica busca sus raíces y su estilo en las ciencias del espíritu, en la lógica pura, en la ética, en el arte. La nueva característica del pensamiento filosófico estaba ya contenida en el sentido general de la filosofía kantiana. Vimos que Kant consiguió proporcionar a la ética y a la estética su valor propio e independiente. Él supo distinguir esencialmente la verdad teórica de la verdad práctica o moral, y ambas del juicio estético. Él descubrió así, para la reflexión, una serie de nuevos problemas y de nuevos campos de estudio. En estos problemas debía ejercitarse principalmente la meditación filosófica, y no es extraño que este nuevo ejercicio se extremase hasta el punto de adquirir un valor preponderante y decisivo. En medio de sus desenfrenos dialécticos, la filosofía romántica ha llevado a cabo, sin embargo, conquistas importantísimas para la cultura humana. Ella nos ha dado el sentido de la historia y de la evolución; ella ha fomentado las nuevas direcciones de la biología. Una característica espiritual del siglo XIX no podrá bosquejarse, sin tener muy principalmente en cuenta estos sistemas de idealismo alemán.

Pero hacia la mitad del pasado siglo, se señala un movimiento general de desdén y despego por la filosofía. La ciencia exacta de la naturaleza vuelve a reclamar su puesto, necesariamente central en la obra de la cultura. Esa reclamación significaba una exigencia de precisión y de rigidez. Por otra parte, la historia misma y las ciencias naturales, en posesión ya de su objeto, y con clara conciencia ya de su valor, emprendieron el camino seguro de una investigación metódica y científica. Derrúmbase ruidosamente el sistema de Hegel. Pero este sistema valía como la filosofía por antonomasia; su ruina trajo consigo el positivismo, el apartamiento de toda especulación filosófica en general y hasta un dogmatismo físico y biológico, conocido bajo el nombre de materialismo.

Mas esta posición, que consiste tan sólo en cerrar los ojos ante los problemas, por miedo al dolor que nos causa el intentar resolverlos, este positivismo materialista no podía durar. La matemática, la física, la historia, la biología, manejan conceptos e hipótesis que es preciso examinar y estudiar. En este nuevo renacimiento, el sentido filosófico dirigió, naturalmente, su atención, por encima de Hegel y los románticos, hacia Kant, comprendiendo que en una revisión total del criticismo había de hallarse la base sólida para satisfacer a las nuevas exigencias filosóficas, para dar a las ciencias exactas su puesto preeminente, sin mermar, sin embargo, los derechos de la reflexión ética, social y artística. Así fue abriéndose paso una revisión del kantismo, un estudio detenido y completo del amplio sistema; estudio destinado por una parte a prevenir y evitar el peligro de las interpretaciones unilaterales, y por otra a ampliar y profundizar la filosofía crítica, al contacto de los problemas científicos de la hora presente. Así Kant es por dos veces el fundador de la filosofía contemporánea; si fomentó en cierto modo los sistemas románticos de Fichte, Schelling y Hegel, nos ha proporcionado, en cambio, los medios y los métodos para restablecer, por decirlo así, la normalidad del pensamiento filosófico.

Los caracteres esenciales del sistema de Kant pueden, a mi entender, reducirse a cuatro: 1.° Es un sistema de la objetividad en general. 2.° El método y el planteamiento de los problemas son típicamente filosóficos.

3.° Las formas de la objetividad quedan exactamente diferenciadas. 4.° La filosofía de Kant significa el humanismo de la cultura.

Sistema de la objetividad. En estas dos palabras quedan señalados dos términos esenciales del modo crítico de filosofar. La objetividad es el problema. El sistematismo es el estilo de la solución. El hombre, por medio de su actividad espiritual, produce un cúmulo de realidades mentales, que son los conocimientos, las ciencias, las leyes, la vida civil, la moral, las obras de arte. Todas estas realidades se asemejan unas a otras en que les atribuimos un valor superior al individuo que las piensa, las quiere o las siente. Les conferimos un valor universal y necesario, o, dicho de otro modo, les damos objetividad. Así los conocimientos constituyen una especie de conjunto superior a las conciencias individuales e independiente de ellas, un a modo de mundo de las verdades. Los valores morales, leyes, preceptos, ideales, forman a su vez una trama de realidades espirituales, que se imponen a cada sujeto, como un mundo del bien. Los objetos estéticos, por último, son asimismo como seres pertenecientes a un mundo de la belleza. El intelecto humano produce los conocimientos; la voluntad propone las leyes; el sentimiento estético crea la belleza.

Ahora bien, la realidad, la validez objetiva de estas tres esferas, es ella misma un problema. Este problema no puede ser resuelto dentro de esas esferas mismas. Cuando el científico se propone como objeto de meditación la ciencia, ha de salir, por decirlo así, de la ciencia y colocarse fuera de ella y frente a ella, y esta posición es entonces específicamente filosófica. Lo mismo sucede cuando, en vez de la ciencia, es la moralidad o la belleza el objeto de la meditación. Pero una vez propuesta como problema la realidad de la cultura humana, ¿qué clase de problema es el que acerca de ella se plantea el filósofo? El problema no es otro que el de su objetividad misma. ¿Por qué la ciencia es objetiva? ¿Por qué la moral es objetiva? ¿Por qué el arte es objetivo?

La respuesta a estas preguntas, eminentemente filosóficas, tiene en Kant un estilo especial que hemos llamado sistematismo. Es preciso explicar este término. Desde que hay filosofía, hay meditación acerca de la objetividad. Mas esta meditación se ha reducido las

más veces a afirmar o negar la objetividad, sin pruebas. El racionalismo dice: la cultura es objetiva; la razón nos descubre la realidad misma de las cosas. El empirismo replica: la cultura no es objetiva y expresa sólo la sensación, mi sensación. El criticismo no puede satisfacerse con tales afirmaciones o negaciones dogmáticas, carentes de prueba. La objetividad de la cultura es un hecho; pero hay que explicarla, hay que mostrar las condiciones que la hacen posible. Estas condiciones, empero, radican profundamente en una, a saber: en la unidad sintética, en el carácter sistemático, en el enlace necesario de los conceptos unos con otros, de los ideales unos con otros, de los fines unos con otros. La razón honda de la objetividad se halla, pues, en el sistema. La cultura humana es objetiva, porque es sistemática. La tarea esencial de la filosofía será mostrar el sistematismo de la cultura y, por ende, la objetividad de la cultura. La filosofía es el sistema de la objetividad.

El segundo rasgo del pensamiento kantiano es el método y planteamiento filosófico de los problemas. Toda cuestión acerca de un objeto puede enfocarse de dos maneras: una histórico-genética y otra filosófica. La manera histórico-genética consiste en buscar la causa del objeto, determinar su comienzo, los momentos de su crecimiento, las variaciones que el objeto experimenta en el transcurso del tiempo. La manera filosófica consiste en definir el objeto, en dilucidar lo que hay de común entre todas las variaciones que ha sufrido, en el tiempo, en aislar aquello por lo cual, aun habiendo el objeto variado, sigue siempre siendo el mismo. Si el objeto de que se trata es un objeto particular de la experiencia, la manera filosófica de conocerlo es la que nos proporcionan la física y la química; lo histórico-genético es lo que nos proporcionan la historia natural, la biología. Mas si el objeto de que se trata no es un objeto particular que cae bajo la jurisdicción de una ciencia, sino la ciencia toda, la cultura toda, es claro necesariamente sólo hay una manera de considerar semejante objeto: la manera filosófica.

Veamos bien claramente esta necesidad. El objeto que se trata de conocer y explicar es el conocimiento, la cultura humana en general. Este magno objeto podemos considerarlo en su origen y evolución; podemos

preguntar, cuándo, en el niño, surge la conciencia de los conceptos elementales, qué contenido real tienen esos conceptos, cómo se han formado, con qué elementos sensibles, de dónde provienen las sensaciones, cuál es su valor; así podemos adquirir una idea del proceso en virtud del cual va haciéndose en cada conciencia individual el tejido de la cultura. Podemos ampliar más la cuestión y referirla, no ya al individuo, sino a la especie, e investigar dónde están los orígenes prehistóricos de la cultura, a qué necesidades responden esos primeros bosquejos, cómo se desarrollan, etc. Pero en todos estos casos no es el problema de la cultura humana en general el que ha sido planteado, sino un problema especial de una ciencia particular: la psicología o la sociología. En el momento mismo en que el problema general de la cultura se plantee en un sentido histórico-genético, transformárase de general en especial, de problema que abarca toda la cultura en problema de una sola y particular disciplina. El problema de la cultura no puede tener, pues, más que un planteamiento, el filosófico, porque, por definición, es imposible atacarlo desde una disciplina particular, sin que *ipso facto,* deje de ser el problema de la cultura.

Parece obvio y evidente que el problema filosófico deba plantearse filosóficamente. Sin embargo, lo que caracteriza a Kant es el haber cumplido con esta, al parecer tan evidente obligación metódica. Y este carácter lo distingue del empirismo como del racionalismo. El empirismo no plantea la cuestión filosófica filosóficamente, sino psicológica y biológicamente. El racionalismo, por su parte, la plantea metafísicamente. Con recordar el desarrollo histórico, que hemos expuesto, del sistema kantiano, se advertirá en seguida que sólo la crítica es la postura propiamente filosófica. Ni la metafísica es filosofía ni la psicología es filosofía. Sólo el criticismo es filosofía, en estricto sentido, y con esta sencilla observación quedan dirimidas las enojosas disputas acerca del apriorismo. *A priori* no es un concepto psicológico ni metafísico: es simplemente lógico y filosófico.

El método, que corresponde a este planteamiento filosófico del problema, no puede, a su vez, ser otro que el método filosófico, el método trascendental. Este método consiste en determinar las condiciones que hacen

posible la cultura en general, sin referirse a ninguna realidad distinta de la cultura misma. Es bien evidente que si lo que se trata de explicar es la cultura humana, toda referencia a cosas o seres que caigan fuera del campo de la cultura, es un salto en el vacío, es abandonar lo seguro por lo incierto, es fundar la certeza en lo problemático. Las explicaciones filosóficas no deberán, por tanto, salirse de la esfera de la cultura humana. Aquí está el secreto de lo que sea una explicación trascendental. Es simplemente una explicación que no trasciende de los límites de la cultura, que no es, como dice Kant, trascendente, sino inmanente y referida siempre al conocimiento. Tal explicación, empero, no podrá residir más que en la forma, no en el contenido de la cultura. El contenido es variable y sujeto a la evolución histórica. Sólo la forma es permanente, en la forma, pues, se hallará la definición buscada; la forma es lo que hace que, a pesar de todas las variaciones históricas en el tiempo, la cultura humana sea siempre cultura objetiva, universal y necesaria. Mas esa forma, como hemos visto, no es otra que la unidad sintética, el sistema. La clara posición del problema como problema filosófico, nos conduce, pues, directamente a ese estilo sistemático con que hemos caracterizado ya la filosofía de Kant.

El tercer rasgo esencial que encontramos en el kantismo es una exacta diferenciación de las esferas de la objetividad. La cultura humana es un todo muy complejo y vario. Mas no solamente lo es por la variedad de contenidos históricos, sino que también pueden señalarse en él una variedad de formas, es decir, de definiciones filosóficas esenciales. El sistematismo que caracteriza y funda la objetividad, no ha de ser forzosamente y siempre sistematismo lógico. Hay también un sistematismo ético y un sistematismo estético. Y la confusión de estos tres órdenes de distintas objetividades es dañina para todas. Lo hemos visto, por lo menudo, en el curso de la exposición. La metafísica perdura con grave daño de la filosofía, mientras no se separan y distinguen exactamente la verdad lógica y el ideal moral. La condición misma para definir un orden de objetividad es, ante todo, distinguirlo y diferenciarlo de los otros órdenes objetivos. Kant dice una vez que «confundir los límites de las ciencias no es

enriquecerlas, sino enturbiarlas». De igual modo lo específico de toda una dirección de la cultura queda oscurecido y desconocido, si no se halla para fundarla un sistematismo específico y exclusivo de ella. Si la ética se funda en biología o en psicología o en lógica, es bien claro que pierde su específico carácter moral. Si el juicio estético se confunde con el lógico o con el moral, lo peculiar y propio de la belleza desaparece. La filosofía anterior a Kant pretendía, empero, demostrar científicamente lo que sólo puede ser objeto de la fe religiosa; introducía, pues, en el conocimiento científico conceptos pertenecientes a otra esfera objetiva, la esfera de la ética. La separación de ética y lógica, en su principio y sistematismo propios, impide esta confusión. Asimismo la estética prekantiana confundía el valor estético de un objeto con su valor moral o con su verdad teórica. La estricta separación de lo estético, por ambos lados, es, pues, la que realza y afirma el peculiar e irreductible valor del arte.

El cuarto, y acaso más importante carácter de la filosofía kantiana, es el que hemos denominado humanismo de la cultura. Ya hemos visto que el problema filosófico se especifica en tres grandes preguntas: ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la moralidad? ¿Qué es el arte? La lógica, la ética y la estética señalan y definen cada una un tipo de objetividad, y explican esta objetividad en un tipo correspondiente de sistematismo, de unidad sintética: la unidad del concepto, la unidad de la idea de libertad, la unidad de la idea de finalidad. Mas entre estas tres formas de sistematismo hay algo de común, y es el ser las tres precisamente sistemáticas. Sistemático, empero, es el carácter de una producción humana, espiritual, cuando esa producción se somete a leyes interiores. Sistemática es la cultura humana; ello significa que la cultura humana es un producto de la actividad humana, pero no de una actividad casual y ciega, distinta de sí misma en cada momento sucesivo, sino de una actividad regida por leyes inmanentes, de una actividad universal, necesaria, objetiva, en una palabra. La ciencia, la moralidad, el arte, son en sus contenidos variables y sujetos a la evolución y el progreso. En su forma, empero, expresan las regularidades, las leyes inmanentes a que el espíritu somete su producción. La raíz de la cultura está, pues, en esas

leyes del espíritu, en el espíritu mismo, que no es otra cosa que el conjunto de esas leyes inmanentes de la cultura humana.

La cultura es la obra metódica de la humanidad. En la historia de la filosofía se llama idealismo a la tendencia general, que quiere explicar la cultura en función del espíritu. Kant representa en el más alto grado esta tendencia. El idealismo, empero, se ha apartado frecuentemente de su definición. Ello ha ocurrido en dos direcciones diversas; algunos idealistas han creído poder explicar el universo mismo en función del espíritu; éstos son los metafísicos. Otros han querido explicar también el universo en función, no ya del espíritu, sino de los órganos humanos de la sensación; éstos son los psicólogos. El idealismo de Kant, en cambio, no pretende dar una explicación del mundo, sino del conocimiento. La explicación del mundo es problema de la física, no de la filosofía. Por eso el idealismo de Kant es idealismo trascendental, humanismo de la cultura.

Este humanismo de la cultura es el supremo ideal de una filosofía verdaderamente clásica. Lo hallamos latente, con mayor o menor precisión, en todos los pensadores dignos de tal nombre, tanto más dignos de él, cuanto más clara y hondamente manifiesten ese ideal de humanismo. Kant lo ha manifestado en modo eminente. Por eso es, en la época moderna, como Aristóteles en las pasadas edades, el filósofo por excelencia. Ha fijado el problema de la filosofía en su propio e inconfundible sentido; ha forjado un método adecuado a tal problema; ha señalado una dirección fija y recta del pensamiento racional. Cuantos esfuerzos se hacen hoy por superarlo, siguen necesariamente la misma dirección por él emprendida; aunque deje de ser kantiana, la filosofía seguirá respirando el espíritu de Kant; espíritu de precisión, de método, de exactitud, espíritu de humanismo.